التراث العربي



فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق

جمادى الاولى ١٤٠٦ كانون٢ «يناير» ١٩٨٦ السنة السادسة

مركز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٢٢



تحمیل کتب http://abbassa.wordpress.com

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد ٢٢ - جمادى الأولى ١٤٠٦ هـ كانون الثاني « يناير » ١٩٨٦ السنة السادسة

المدير المسؤول :

علي عقلة عرسان

رئيس التحرير :

د. عبد الكريم اليافي

هيئة التحرير :

د. عبد الهادي هاشم

د. ابراهيم الكيلاني

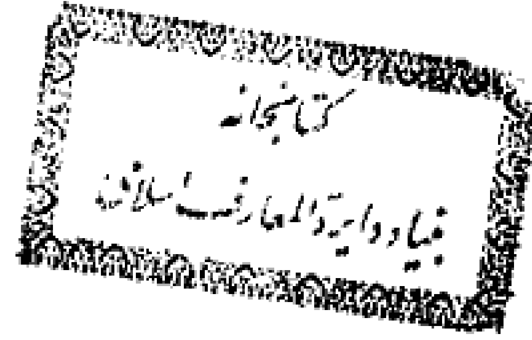
د. نشأت الحمارنة

د. عدنان درويش

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب : ٣٢٣٠ - ☎ ٢٤٦٢٩٩ - ٢٤٦٣٢٩





الاشتراك السنوي

٣٦ ل.س للأفراد والدوائر الرسمية داخل القطر

٦٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البريد

٨٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية او شيكا او يدفع نقدا الى : (محاسب مجلة الموقف الادبي)

المحتويات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

سيرة

الامام أبي حامد الغزالي ومكانته

د. عبدالكريم اليافي



سماء التراث العربي الاسلامي كواكب منيرة وهاجة تبعث بسناها العذب الى العقول المتفتحة للالهام تضاهي وتنافس في توهجها كواكب القبة الزرقاء التي تهدي عيون السارين وتلطف دياجير الظلام • هذه النيرات الدرية قد تنطفيء ولكن أنوارها تمكث في وصولها الينا آلاف السنين • وتلك النيرات العقلية نظل نطالع أنوارها الفكرية آلاف السنين أيضا • بل الأنوار الفكرية على رهافتها أخلد سنا وأبعد مدى وأكثر هدى من أضواء تلك النجوم •

من نجوم التراث العربي الاسلامي أبو حامد الغزالي الذي مضى في هذا العام الهجري على وفاته تسعمائة عام والذي ينسب اليه ما يقارب أربعمائة كتاب ورسالة صح منها ما يناهز سبعين سِفرا في ابان حياة لم تتجاوز خمساً وخمسين سنة، أي انه عاش وكأنما يراعه ملصق بأنامله الثلاث كالفارس الكمي لا يترك سيفه ولا يغادر عتاده الحربي •

وكما أن الكواكب قد يتجمع بعضها فتؤلف بروجاً ، كذلك في سماء الفكر كواكب عقلية تتجمع بآصرة النسب فتؤلف بيوتات علمية أو فنية • وتتفاوت أفراد هذه البيوتات في تألقها وتوقد نورها شدة وخفوتاً بحسب ما تقدمه للانسانية من طاقة فكرية وعلمية • وهكذا نجد في بيت الغزالي أربعة علماء أشهرهم أبو حامد • وهو المقصود اليوم في الحديث • والى جانبه في التلألؤ أخوه أبو الفتوح الفقيه الصوفي ، وقد اشتهر بمواعظه وبكتبه التي من أشهرها

« سوانح المشاق » كتبه بالفارسية . قال فيه المستشرق الألماني هلموت ريتر : « من العسير أن نجد كتاباً بلغ النفوذ النفسي فيه هذه الغزارة » وقد توفي بقزوين سنة عشرين وخمسمائة أي بعد أبي حامد بخمس عشرة سنة ، وقبلهما عمهما او عم أبيهما أحمد بن محمد المعروف بالغزالي الكبير وهو يوافق حجة الاسلام في النسبة والكنية واسم الأب توفي بين الأربعمائة والخمسمائة . وعنه أخذ الزاهد أبو علي الفارمذي . وبعدهم جميعاً بنحو ثلاثة قرون حفيد متأخر ربما كان حجة الاسلام أو أخوه جده الثامن أو التاسع وهو محمد بن محمد الغزالي الطوسي توفي سنة ثلاثين وثمانمائة .

نسبة أبي حامد بتشديد الزاي نسبة الى صنعة أبيه وجده . أما هو فلم يكن ممن يغزل الصوف ويبيعه . ويقال ان ياء النسبة زيدت على عادة أهل خوارزم وجرجان للتأكيد كما قالوا عطاري وقصاري مثلا أي عطار وقصار . وقيل انها بتخفيف الزاي نسبة الى غزالة قرية قريبة من طوس . وكانت طوس هذه التي ينسب اليها الامام أعظم مدينة في خراسان بعد نيسابور . خرج منها من أئمة العلم والفقه من لا يحصون وأهمهم أبو حامد وأخوه ونظام الملك الوزير السلجوقي الشهير . وقد خربها المغول في القرن السابع الهجري وقامت على أنقاضها مدينة مشهد في القرن الثامن وفيها قبر الامام علي بن موسى الرضا وقبر الخليفة العباسي هارون الرشيد وقبر الغزالي نفسه .

لحجة الاسلام جوانب متعددة متضافرة رفعت اسمه الى أوج الشهرة في الشرق وفي الغرب وفي مختلف العصور . فهو عالم في الأصول ، أصول الفقه ، وهو فقيه شافعي حر ، وهو متكلم أشعري بارز ، وهو فيلسوف له أسلوب متفرد وان كان ناهض الفلسفة وحاول أن يقوّض بنيان الفلاسفة ، وهو صوفي دعم التجرد والزهد والعلم اللدني ، وهو مرب ومعلم عالج شؤون التربية والتعليم ومارسها ، وهو باحث نفسي لمس خلجات القلوب وصوّر خواطر النفوس وخفيات الضمائر ، وهو مفكر اجتماعي عرف صروف دهره وبلا أحوال مجتمعه وحاول أن يحمي ذلك المجتمع من التفرق والتشتت وأن يلم كيانه من التشعث والتمزق ، وهو كاتب مبين يأتي في طلائع أرباب البيان قل أن يؤتى عالم فقيه مثل بيانه الحي النابض المتوثب المتماسك . وهو قبل كل شيء وبعد كل شيء ظامىء الى تعرف كل شيء

نهم في جميع أنواع العلوم • وهكذا نجد تمدد جوانب شخصيته وتضافرها جملا الباحثين يتأملون خصبه وغناه الفكري • مثله أيضاً مثل العلم الشاهق والجبل الباسق تطل شمافه وذراه على آفاق مديدة وجواء بعيدة • وقد غدت سيرة حياته ومجمل تعاليمه واضحة شيئاً من الوضوح • ومع ذلك فلا بد من الالمام بها والتنويه بمعالمها ومزاياها في هذه المناسبة وهي الذكرى المئوية التاسعة لوفاته •

أهم ما يميز هذا العلم الفرد الذكاء المفرط والاستبحار في المعرفة وقوة البيان واخلاصه للفكر ونحن نعتمد في رسم مراحل حياته على مترجميه القدماء الكثر ولا سيما السبكي في « طبقات الشافعية » فان بيان الأوائل يجمع بين التلخيص الدقيق والاحاطة الوافية •

ولد بطوس سنة خمسين وأربعمائة وكان والده يغزل الصوف ويبيعه في دكانه بطوس ، كما سلف آنفاً • فلما حضرته الوفاة وصّى به وبأخيه أحمد الى صديق له متصوف من أهل الخير وقال له : ان لي لتأسفاً عظيماً على تعلم الخط وأشتهي استدراك ما فاتني في ولديّ هذين فعلّمهما ولا عليك أن تنفد في ذلك جميع ما أخلّفه لهما • هذا مايعلي شأن هذا الوالد الطيب الحريص على تربية ولديه وتعليمهما • فلما مات أقبل الصوفي على تعليمهما الى أن فني ذلك النزر اليسير الذي خلفه لهما أبوهما وتعذر على الصوفي القيام بقوتهما • فقال لهما : اعلما أني قد أنفقت عليكما ما كان لكما • وأنا رجل من الفقر والتجريد بحيث لا مال لي فأواسيكما •• وأصلح ما أرى لكما أن تلجآ الى مدرسة كأنكما من طلبة العلم فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما ففعلا ذلك • وكان هو السبب في سعادتهما وعلو درجتهما • وكان الغزالي يحكي هذا ويقول : طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون الا لله • »

وهنا نريد أن نعلق على هذه النكتة • فكثيراً ما نسمع بتشرد الأحداث وجنوحهم بسبب الفقر • وهذا ما لا مرية فيه • ولكننا نقول : قد يكون الفقر حافزاً على العلم والجهد والتقدم اذا كانت البيئة الاجتماعية صالحة والمواهب متوافرة • نستطيع أن نعد الفقر بمنزلة التحدي للفرد وللمجتمع فهو من العوامل المؤثرة باتجاهين متقابلين • كذلك نشير الى ان المدارس في الحضارة العربية الاسلامية كانت مجانية بل كانت تنفق على طلبتها نفقات مناسبة • ويحكى

أيضاً « أن أباه كان فقيراً صالحاً لا يأكل الا من كسب يده في عمل غزل الصوف · ويطوف على المتفقهة ويجالسهم ويتوفر على خدمتهم ويجدّ في الاحسان اليهم والنفقة بما يمكنه وأنه كان اذا سمع كلامهم بكى وتضرع وسأل الله أن يرزقه ابناً ويجعله فقيهاً ويحضر مجالس الوعظ، فاذا طاب وقته بكى وسأل الله أن يرزقه ابناً واعظاً · فاستجاب الله دعوتيه ·

ويعلق السبكي على ذلك بقوله : أما أبو حامد فكان أفقه أقرانه وامام أهل زمانه وفارس ميدانه ، كلمته شهد بها الموافق والمخالف وأقر بحقيتها المعادي والمخالف · وأما أحمد فكان واعظاً تنفلق الصم الصخور عند استماع تحذيره وترعد فرائص الحاضرين في مجالس تذكيره ·

ويصعب علينا أن نتقرّى أصل الغزّالي أفارسي هو أم عربي · وليس لهذا عندنا كبير شأن · ذلك أن الشعوب اختلطت اختلاطاً عجيباً في غمار الحضارة العربية الاسلامية اذ لا فرق فيها بين عربي وعجمي الا بالتقوى ومكارم الأخلاق وتحقيق القيم الرفيعة ولا سيما العلم الذي أمر بتلقيه وبنشره الاسلام · وآباؤه الثلاثة الذين يذكرهم المترجمون له أسماؤهم عربية وهو وان كان قد ولد بطوس ذو ثقافة عربية أصيلة تغلب على أي ثقافة أخرى · ثم ان القبائل العربية قد هاجرت مع الفتح والتحرير الى مختلف الأقطار واستقرت حيث طاب لها الاستقرار · فالاختلاط والمساواة بين الناس وعدم التفرقة الا في مضمار المعالي وتحقيق المكارم احدى مزايا الحضارة العربية الرفيعة ·

قرأ الفتى محمد في صباه طرفاً من الفقة في بلده طوس ثم سافر الى جرجان اذ كانت مركزاً علمياً متألقاً فأخذ عن أبي نصر الاسماعيلي وكتب ما أخذه عنه في أمالي دعاها « التعليقة » ثم رجع الى طوس · روي عنه قال : « قطعت علينا الطريق وأخذ العيارون جميع ما معي ومضوا فتبعتهم · فالتفت اليّ مقدمهم وقال : ارجع ويحك والا هلكت · فقلت له : أسألك بالذي ترجو السلامة منه أن ترد علي تعليقتي فقط · فما هي بشيء تنتفعون به · فقال لي : وما تعليقتك ؟ فقلت : كتب في تلك المخلاة هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها. فضحك وقال : كيف تدعي أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم · ثم أمر بعض أصحابه فسلم الي المخلاة · »

قال الغزالي : فقلت هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني به في أمري • فلما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته، وصرت بحيث لو قطع الطريق لم أتجرد من علمي •

وهنا ننتبه لموقف الغزالي الحريص على العلم كحرصه على حياته • فهو ينزل لقطاع الطريق عن جميع ما معه ويخاطر بحياته فيسألهم أن يردوا عليه تعليقته فقط • ثم ها هو ذا يفيد من هذه الحادثة فيستظهر بعد رجوعه جميع ما علّقه اذ يدرك أن العلم كما قالوا انما هو في الصدور لا في السطور •

وهنا أيضاً نحتاج الى ايضاح مشكلة • فقد روى مترجموه ومنهم السبكي وابن الملقن أنه هاجر الى جرجان ليأخذ العلم عن أبي نصر الاسماعيلي ، كما مر آنفاً وكما يذكر الرواة •

وقد رجعنا الى « تاريخ جرجان » لحمزة بن يوسف السهمي والى كتاب « الأنساب » للسمعاني والى « سير أعلام النبلاء » للذهبي فوجدنا اجماعاً على وفاة أبي نصر الاسماعيلي الجرجاني عام ٤٠٥ أي قبل ولادة الغزالي بخمس وأربعين سنة وعلمنا من تصفح هذه الكتب المهمة أن أبا بكر أحمد بن ابراهيم الاسماعيلي من كبار أئمة العلم توفي عام ٣٧١ ، وانه جاء منه جماعة كلهم أئمة وعلماء منهم أبو نصر محمد بن أحمد الذي ذكر العلماء انه من مشايخ الغزالي وذلك سهو ، ومنهم أبو سعد اسماعيل بن أحمد الذي توفي عام ٣٩٦ ولهذا ولدان معروفان أحدهما أبو معمر المفضل بن اسماعيل توفي عام ٤٣١ والثاني أبو الفضل مسعدة بن اسماعيل • ولمسعدة هذا ولد هو أبو القاسم اسماعيل كان رئيساً وعالماً كبيراً وينقل السبكي عن أبي محمد الجرجاني أن أبا القاسم انتهى اليه في ذلك الوقت الدرس والفتوى والاملاء وأنه كان قد سمع أباه وعمه المفضل وحمزة بن يوسف السهمي وغيرهم توفي سنة سبع وسبعين وأربعمائه • ونظن أنه هو الذي درس الغزالي عليه •

ثم ان الغزالي لم يقبع بعد ذلك في بلده بل قدم نيسابور قاعدة خراسان طلباً للعلم فلازم رئيس الأشاعرة امام الحرمين عبد الملك الجويني وجد واجتهد حتى برع في مختلف العلوم النقلية كما برع في العلوم العقلية ولا سيما المنطق

والجدل والفلسفة وأحكم كل ذلك وفهم كلام أرباب هذه العلوم العقلية وتصدى للرد على مبطليهم وابطال دعاويهم ·وكان أستاذه امام الحرمين يعجب به فيقول : الغزالي بحر مغدق · ويقول أيضاً : الحدسيات للغزالي · بل كان يفتخر به في الظاهر ويغار منه في الباطن. ولما مات أستاذه امام الحرمين عام ٤٧٨ خرج الغزالي وهو في سن الثامنة والعشرين الى المعسكر وهو ميدان واسع بجوار نيسابور أقام فيه الوزير السلجوقي نظام الملك معسكره · وهذا الوزير هو ما هو في العلم وحب نشره والولع بالبحث واكرام العلماء · وكان مجلسه مجمع أهل العلم وملاذهم ، فناظر أبو حامد الأئمة العلماء في مجلسه وقهر الخصوم وظهر كلامه عليهم واعترفوا بفضله وتلقاه الصاحب أي الوزير بالتعظيم والتبجيل وولاه التدريس في مدرسته ببغداد وطلب اليه التوجه اليها فقدم بغداد سنة أربع وثمانين وأربعمائة وهو في الرابعة والثلاثين ودرس بالنظامية · وذكره مترجموه أنه قد « أعجب الخلق حسن كلامه وكمال فضله وفصاحة لسانه ونكته الدقيقة واشاراته اللطيفة وأحبوه وأقام على تدريس العلم ونشره بالتعليم والفتيا والتصنيف مدة عظيم الجاه زائد الحشمة عالي الرتبة ، مسموع الكلمة مشهور الاسم تضرب به الأمثال وتشد اليه الرحال » حسب ما جاء في طبقات الشافعية ·

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

وجاء أيضاً في كلام خطيب نيسابور عبد الغافر الفارسي وكان معاصراً للغزالي قوله فيه وقد نقله السبكي :« وعلت حشمته ودرجته في بغداد حتى كانت تغلب حشمة الأكابر والأمراء ودار الخلافة » · وهذا تنويه بمكانة العلم واحترام العلماء وبالمجد الذي تبوأه أبو حامد اذ ذاك ·

أجل لقد بلغ الغزالي في نحو أربع سنوات بقلمه وبلاغته وذكائه قمة الشهرة والسؤدد العلميين · وكأنه شعر بفراغ ذلك كله وخوائه فأراد أن يقلب الأمر فيطرح ما نال من الدرجة الرفيعة ويسلك سبيل التزهد والتصوف لعله يمسك بكنه الوجود الحق من الباطن بعد أن أمسك بمظاهره الشكلية المغرية · خامرته عندئذ أزمة نفسية بدأت في رجب سنة ٤٨٨ واستمرت حتى ذي القعدة من السنة ذاتها أي نحو ستة أشهر تتنازعه فيها شهوات الجاه والمال في بغداد عاصمة الدنيا اذ ذاك والرغبة في الهرب من الشواغل والعلائق حتى أفضى هذا

التنازع به الى السقم واعتقال اللسان وخمود قوى الجسم وهو يصف تردده ببيانه البليغ فيقول قول من يحاسب نفسه أشد المحاسبة :

« ثم لاحظت أحوالي فاذا أنا منغمس في العلائق وقد أحدقت بي من الجوانب، ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم فاذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة ، ثم تفكرت في نيتي في التدريس فاذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت فتيقنت أني على شفا جرف هار وأني قد أشفيت على النار ان لم أشتغل بتلافي الأحوال • فلم أزل أتفكر فيه مدة وأنا بعد على مقام الاختيار أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً، وأحل العزم يوماً ، وأقدم فيه رجلا وأؤخر عنه أخرى • لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة الا وتحمل عليها جند الشهوة حملة فتُفتّرها عشية • فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها الى المقام ، ومنادي الايمان ينادي : الرحيل ! الرحيل ! فلم يبق من العمر الا قليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل ! فان لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد ؟ وان لم تقطع الآن هذه العلائق فمتى تقطع ؟ فعند ذلك تنبعث الداعية وينجزم العزم على الهرب والفرار •

ثم يعود الشيطان ويقول : هذه حال عارضة • اياك أن تطاوعها فانها سريعة الزوال فان أذعنت لها وتركت هذا الجاه العريض والشأن المنظوم الخالي من التكدير والتنغيص ، والأمن المسلّم الصافي عن منازعة الخصوم ربما التفتت اليه نفسك ولا يتيسر لك المعاودة • »

ويقال في أزمته النفسية التي حولته الى الزهد أنه كان ذات يوم يعظ الناس فدخل عليه أخوه أحمد وأنشده :

اخذت باعضادهم اذ ونوا	وخلفك الجهد اذا اسرعوا
واصبحت تهدي ولا تهتدي	وتسمع وعظا ولا تسمع
فيا حجر الشحذ حتى متى	تسنّ الحديد ولا تقطع

فتأثر بذلك وزلزل زلزالا شديداً حتى ترك علائق الدنيا •

أجل بعد ذلك التردد الطويل المضني غلب عليه الاعراض عن الجاه والمال والأولاد ورمى كل ذلك وراء ظهره • ومهما تمحّل بعض الباحثين في التماس أسباب هذا العزم فلا شك أن جوهره ابتغاء نوع من المعرفة لا يتم الا بالسلوك اذ كان يقول : « التعطش الى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي » •

وكان قد طالع كتب الصوفية مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي وغير ذلك من كلام مشايخهم وعلم أن أخص خواصهم لا يمكن الوصول اليه بالتعلم ومجرد النظر بل بالذوق والحال والسلوك وتبدل الصفات • وكم من الفرق بين أن يعلم المرء حد الصحة وحد الشبع وأن يكون صحيحاً وشبعان على حد تعبيره :

لا يعرف الوجد الا من يكابده ولا الصبابة الا من يعانيها

وهكذا فارق بغداد في سن الثامنة والثلاثين بعد أن فرق ما كان معه من المال ولم يدخر الا قدر الكفاف وقوت الأطفال ثم دخل الشام وأقام بدمشق قريباً من سنتين اشتغالا بالمجاهدة والرياضة وتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب وكان اعتكافه في المسجد الأموي ولا سيما في زاوية من المسجد نسبت اليه وفي المنارة الغربية كان في وسطها غرفة واسعة وقد خربت هذه المنارة وأزيلت • ثم رحل الى بيت المقدس وأقام فيها مدة يدخل فيها كل يوم الصخرة ويغلق بابها على نفسه • وفي بيت المقدس بدأ يؤلف كتابه الشهير « احياء علوم الدين » الذي عاوده في دمشق لما رجع اليها بعد حين ثم رحل الغزالي الى مدينة الخليل لزيارة مقام ابراهيم ثم تحركت فيه داعية فريضة الحج والاستمداد من بركات مكة والمدينة. ويقال انه بعد ذلك ذهب الى مصر والاسكندرية قولا غير متأكد ثم رجع على طريق دمشق الى بغداد وعقد بها مجالس للوعظ وتكلم على لسان أهل الحقيقة وحدث بكتاب الاحياء كما يذكر السبكي ثم يقصد الى بلده طوس. ويقول في دواعي ايابه :

« ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال الى الوطن فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق

عن الرجوع اليه فآثرت العزلة به أيضاً حرصاً على الخلوة وتصفية القلب للذكر. وكانت حوادث الزمن ومهمات العيال وضرورات المعاش تغيّر في وجه المراد وتشوش صفوة الخلوة. وكان لا يصفو الحال الا في أوقات متفرقة. لكنني مع ذلك لا أقطع طمعي منها فتدفعني عنها العوائق وأعود اليها.. ودمت على ذلك مقدار عشر سنين وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها.»

يروى عن أحوال الغزالي في تطوافه وخلواته حكايا غريبة منها أنه صادف دخوله يوماً المدرسة الأمينية بدمشق فوجد المدرّس يقول: قال الغزّالي وهو يدرس من كلامه. فخشي الغزالي على نفسه العجب ففارق دمشق وأخذ يجول في البلاد. هذه طرفة تنم على مدى التواضع ومخالفة هوى النفس قد يستفيد منها المغرورون المتبجحون بأنفسهم. ومنها ما جاء في «شذرات الذهب» من أن القاضي أبا بكر بن العربي قال: رأيت الامام الغزالي في البرية وبيده عكازة وعليه مرقعة وعلى عاتقه ركوة (اناء من جلد للماء). وقد كنت رأيته ببغداد يحضر مجلس درسه نحو أربعمائة عمامة من أكابر الناس وأفاضلهم يأخذون عنه العلم. قال: فدنوت منه وسلمت عليه وقلت له: يا امام! أليس تدريس العلم ببغداد خيراً من هذا؟ قال: فنظر اليّ شزراً وقال: لما طلع بدر السعادة في سماء الارادة وجنحت شمس الوصول في مغارب الأصول.

تركت هوى ليلى وسعدى بمعزل | وعدت الى تصحيح اول منزل
ونادت بي الأشواق مهلا فهذه | منازل من تهوى رويدك فانزل
غزلت لهم غزلا دقيقا فلم اجد | لغزلي نساجا فكسرت مغزلي

ويروي أبو منصور الرزّاز وقد تفقه على الغزالي ودرس بالنظامية أيضاً أنه رأى الغزالي في بغداد قبل أن يتصوف ويتزهد فقوموا ملبوسه ومركوبه بخمسمائة دينار ورآه ببغداد بعد تصوفه وزهده فقوموا ملبوسه بخمسة عشر قيراطاً. والقيراط جزء من عشرين جزءاً من الدينار أي تساوي ثلاثة أرباع الدينار.

هذا ولما عاد الى وطنه طوس وأقبل على التصنيف ونشر العلم مع الاعتزال والخلوة حضر اليه فخر الملك بن نظام الملك الذي كان وزيراً في نيسابور لسنجر حاكم خراسان وألح عليه في الذهاب الى نيسابور فذهب ودرّس في نظاميتها وكان يرجو أن يكون المقصود بعد أن كتب احياءه في أحد من جاء خبرهم في الحديث الشريف : « ان الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها » • والغالب على الظن أنه ظل يدرس حتى مقتل فخر الملك في العاشر من المحرم سنة خمسمائة كما قتل أبوه نظام الملك من قبله في سنة ٤٨٥ •

هذا وان رجوعه الى التعليم في نيسابور كان في حال غير الحال الأولى التي كان عليها في بغداد فهو يقول : « وأنا أعلم أني وان رجعت الى نشر العلم فما رجعت • فان الرجوع عود الى ما كان • وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكسب الجاه وأدعو اليه بقولي وعملي وكان ذلك قصدي ونيتي • وأما الآن فادعو الى العلم الذي به يترك الجاه ويعرف به سقوط رتبة الجاه • هذا هو الآن نيتي وقصدي وأمنيتي • يعلم الله ذلك مني وأنا أبغي أن أصلح نفسي وغيري • ولست أدري أأصل الى مرادي أم أخترم دون غرضي • ولكني أومن ايمان يقين ومشاهدة أنه لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وأني لم أتحرك لكنه حركني وأني لم أعمل لكنه استعملني • فأساله أن يصلحني أولا ثم يصلح بي ويهديني ثم يهدي بي غيري وأن يريني الحق حقاً ويرزقني اتباعه ويريني الباطل باطلا ويرزقني اجتنابه • »

نقل السبكي عن أبي الفرج بن الجوزي في كتاب « الثبات عند الممات ما قاله أحمد أخو الامام الغزالي : « لما كان يوم الاثنين وقت الصبح توضأ أخي أبو حامد وصلى وقال : عليّ بالكفن • فأخذه وقبّله ووضعه على عينيه وقال : سمعاً وطاعة لله للدخول على الملك • ثم مد رجليه واستقبل القبلة ومات قبل الاسفار • » • ويروى أن آخر لفظ فاه الامام به كما يروي ابن كثير لما ساله بعض أصحابه وهو في السياق أن يوصيه قوله : « عليك بالاخلاص ولم يزل يكررها حتى مات • »

ولا تعارض بين الروايتين بل نذهب الى الجمع بينهما فقد كان المسلمون يبكرون في صلاة الصبح • وقد يزور الخل اذ ذاك خليلاً له اذا علم أنه مريض.

عاصر أبو حامد ثلاثة من الخلفاء العباسيين · وهم القائم بأمر الله (٤٢٢ ـ ٤٦٧) وحفيده المقتدي بأمر الله (ـ ٤٨٧) والمستظهر بالله (ـ ٥١٢) · وكان ذلك العهد على علو شأنه في الحضارة والعلوم عصر اضطراب فكري وسياسي شديد · فقد جنحت الخلافة العباسية الى الضعف · وغدا الخلفاء كالدمى بأيدي الأمراء والسلاطين ولم يبق لهم الا الاسم والأبهة والبركة · انقضت في عهد الخليفة القائم دولة بني بويه وقامت دولة السلاجقة التركية حين دخل بغداد طغرلبك سنة ٤٤٧ أي قبل ولادة الغزالي بثلاث سنوات ونصّب سلطانا · ومع ذلك الاضطراب كان عهد هذه الدولة عهد نمو نسبي في القوة وفي تقدم العلم · مات طغرلبك عام ٤٦٧ وخلفه عضد الدولة ألب أرسلان فاستمان هذا بوزيره العظيم نظام الملك الطوسي · وكان هذا محبا للعلم كما سلف معدودا في العلماء · أمر ببناء المدارس المعروفة بالنظامية في سائر الأمصار وأجرى لها الجرايات العظيمة وكان أولها نظامية بغداد تم بناؤها عام ٤٥٨ · كان سلفه الوزير عميد الملك الكندري الحنفي قد حسّن للسلطان طغرلبك لعن المبتدعة على المنابر فأمر بذلك فأضاف اليهم الوزير الأشعرية الشافعية واستعان بطائفة من المعتزلة الذين يقلدون مذهب أبي حنيفة فحصلت فتنة وفارق كثير من العلماء بلادهم مثل امام الحرمين الجويني وأبي القاسم القشيري صاحب الرسالة المشهورة · وكذلك كانت الفتن تنشب بين بقية المذاهب والاتجاهات · فلما ولي نظام الملك أزال ذلك جميعه وأعاد العلماء الى أوطانهم ودعم الأشاعرة وجعل التدريس في النظاميات على المذهب الأشعري · وقد سلف ما ذكرناه من تسميته الغزالي مواطنه المبرّز مدرسا في نظامية بغداد · وقد استمر نظام الملك وزيرا للسلطان أبي الفتح ملكشاه الذي خلف أباه ألب أرسلان وكان سلطانا للسلاجقة قويا ومصلحا وفي عهده اغتيل نظام الملك ·

ولما توفي الخليفة المقتدي عام ٤٨٧ وبويع ولده المستظهر شهد الغزالي بيعته في بغداد وكان في أوج مجده العلمي · ثم تقدم اليه الخليفة الجديد الشاب بتأليف كتاب يرد فيه على دعاة الفاطميين وأتباع الحسن بن الصباح ويدعم خلافته دعما فكريا دينيا · وقد أشار مؤلف المستظهري في كتابه هذا الى الفتن والقلاقل لعهده عند بيان صحة امامة الخليفة والتنويه بمزاياه وكفايته بقوله : « وعالج

معضلات الزمان بحسن رأيه لما استأثر الله بروح المقتدي وأمتع كافة الخلق بالامامة الزاهرة المستظهرية وقد وافق وفاته احداق العساكر بمدينة السلام وازدحام أصناف الجند على حافاتها، والزمان زمان الفترة والدنيا طافحة بالمحن، متموجة بالفتن، والسيوف مسلولة في أقطار الأرض، والاضطراب عام في سائر البلاد لا يسكن فيها أوار الحرب ولا تنفك عن الطعن والضرب، وامتدت أطماع الجند الى الذخائر ففغروا أفواههم نحو الخزائن وكان يتداعى الى تغيير الضمائر وثور الأحقاد والضغائن .»

ولما توفي ملكشاه نشبت حروب بين ولديه بركياروق ومحمد كانت فاتحة شر على الأخوين وعلى البيت السلجوقي وعلى البلاد عامة اذ ظلت نيرانها مستعرة خمس سنين من عام ٤٩٢ الى عام ٤٩٧ .

وكما كان اختلاف آل سلجوق وتفرق كلمتهم سبباً لنكبتهم بالدعاة الفاطميين وأتباع الحسن بن الصباح كذلك نكبوا كما نكبت البلاد العربية جمعاء بالحروب الصليبية اذ بدأت في سنة ٤٩٠ حين كان الغزالي يناهز الأربعين وهو في طور العزلة والتجريد . ومن المعلوم أنها استمرت قرنين الى عام ٦٩٠ اصطلى بنارها الدولة الفاطمية بمصر ودولة السلاجقة ودول الأتابكة التي تفرعت عن السلاجقة والدولة الأيوبية ودولة المماليك البحرية.

* * *

ان كتب الغزالي الكثيرة عالجت موضوعات شتى جعلت جوانب شخصيته متعددة حافلة بالعناصر الفكرية غنية بالشؤون الكلامية والفلسفية والفقهية والنفسية والاجتماعية والصوفية . فهي مناجم آراء وكنوز بحور . ونحن في هذه العجالة العامة لا بد لنا من أن نلم ببعض تلك الشؤون والعناصر التي شهر بها أبو حامد ولا سيما فيما عرضه من الآراء الفريدة في كتبه المنقذ من الضلال وتهافت الفلاسفة والمستصفى والاحياء .

مما شهر به مؤلف المنقذ تناوله لنظرية المعرفة وقضية الشك والبحث عن اليقين وطريق الوصول اليه . ذلك أن المطلوب عنده كما يقول هو « العلم

بحقائق الأمور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث لك شكا وانكارا • » • ولما أعلن المؤلف هذا المعيار في التماس اليقين راح يبحث في أنواع علومه بالتدريج فابتدأ بالمعارف الجلية وهي الحسيات والضروريات فانتهى به طول التشكيك الى رفض التسليم بالحسيات ما دامت الحواس تقارف الوهم والخطأ كرؤية الظل واقفاً وهو متحرك ورؤية الكوكب صغيراً والأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار • ولما بطلت الثقة بالمحسوسات التمسها في العقليات التي هي من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالا • أي اعتمد الأوليتين الكل أكبر من الجزء ومبدأ عدم التناقض • ولكنه لا يلبث أن تناديه المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني ؟ ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي • فلعل وراء ادراك العقل حاكماً آخر اذا تجلى كذّب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحسّ في حكمه • وعدم تجلي ذلك الادراك لا يدل على استحالته •

وعلى هذا يفقد العقل ثقته بنفسه أيضاً • ويبحث مؤلف المنقذ عن علاج يخرجه من هذا التشكيك فلا يجده الا في نور يقذفه الله في الصدر وهو مفتاح أكثر المعارف • فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف • وذلك النور ينبجس من الجود الالهي في بعض الأحايين ويجب الترصد له • وعندئذ « رجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين » • وهكذا يعيد الغزالي الى الضروريات العقلية رسوخها المتين بمدد من الجود الالهي بعد أن زلزل قواعدها • ونحن نجده في هذا أسلم من غيره من الفلاسفة الذين اعتمدوا الشك في فلسفتهم أو نقدوا مبادىء العقل النظري وربما كانوا قد تأثروا من قريب أو بعيد بآرائه التي نقلت الى اللاتينية •

ويتعلق بنظرية المعرفة فكرة السبب أو العلة وهي فكرة مفهومة لدى الناس

جميعاً سواء فيها العامي والعالم • ولكن متى دُققت تبين الغموض والابهام في جوانبها • ولقد كانت موضوعاً عالجه الفلاسفة والمفكرون منذ قديم الزمان حتى الوقت الحاضر • والغالب على علماء العصر الحديث اعتبار السبب هو المتقدم الدائم اللاشرطي الذي اذا وجد ترتب على وجوده تال متأخر هو المسبب أو المعلول.

ويرى الغزالي في تهافت الفلاسفة أن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات أحدهما متضمناً لاثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء وهلم جراً الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف ، كما يذكر أبو حامد •

وكلامه واضح في أن الاقتران ليس ضرورياً بل هو وجود علاقة زمنية ما بينهما وهي علاقة لا تكفي لاثبات علية الحدث المتقدم للحدث المتأخر بالضرورة • ومثل هذا الزعم قد يثير عقولاً كثيرة تعودت الاستناد في تحليلها الى مبدأ السببية في نظرية المعرفة كما أثارت ابن رشد من قبل • ولكننا نقول ان العلماء اذا كان لديهم تصور ما لفكرة السبب مثلاً ثم عرضت لهم حادثة نادرة تخرج في شرحها عن تصورهم عمدوا الى توسعة التصور ليتسنى لهم استيعاب تلك الحادثة النادرة • ومن المعلوم في الوقت الحاضر أن السببية قد رجعت الى ما يدعى التابعية أو الدالية في الرياضيات بمعنى أنها نوع من الارتباط قد يتقدم الحدث المتأخر على المتقدم فيغدو سبباً وقد يتأخر المتقدم عن المتأخر فيغدو مسبباً • بل ان الأمر تجاوز هذا التصور في الفيزياء الحديثة فقد كانت الفيزياء الاتباعية تفيد فكرة السببية في أن ما يجري في مكان ما وفي لحظة مفروضة انما يتعلق بما جرى في المكان المصاقب له تماماً وفي اللحظة المتقدمة على اللحظة الأولى فوراً • وهذا التعلق عندها لا لبس فيه ولا مرية وكانت تفيد ذلك بمعادلات رياضية ذات مشتقات جزئية هي ما يدعى بمعادلات الحقل ويتضمن ذلك وصفاً متصلاً بلا ثغرات • ولكن الفيزياء الحديثة قوضت هذا التصور تقويضاً يجعلنا نقترب فيه من تصور الغزالي للسببية بصرف النظر عن الاعتبار الديني •

ثم ان المستصفى من أهم كتب علم الأصول عند الشافعية • ومقدمته مهمة لا في علم الأصول وحده بل في أصول العلوم كلها فهو يبحث في مدارك العقول وانحصارها في الحد التابع للتصور وفي البرهان التابع للتصديق وفي شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي أي انه يبحث في المنطق والمناظرة وآداب البحث والخلل الذي يعتري التصور والخلل الذي يعتري التصديق ويبين سبل امتحان الحدود ويفحص سلامة الأقيسة المنطقية. وحبذا لو تدرّس هذه المقدمة في برامج مناهج البحث بكليات الجامعة لأنها تصل الحاضر بالماضي وتساعد على التحري لأصول الاستنباط الصحيح • والمؤلف يقول في مستهلها واثقاً بنفسه : « وليست هذه المقدمة من جملة الأصول ولا من مقدماته الخاصة بل هي مقدمة العلوم كلها • ومن لا يحط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا • » وثمة في تاريخ الفكر العربي الاسلامي شؤون كان يثير طرح بعضها مناقشات وجدلا طويلا • وقد نظم مؤلف المستصفى كتابه في أربعة أبواب دعاها الأقطاب واستهل القطب الأول بالكلام في حسن الأشياء وقبحها • وقد يطول تلخيص كلامه في هذا الشأن المهم. لذلك نعرضه في شكل موجز متعارف عند علماء الأصول وهو أن الحسن والقبح يطلق عندهم على ثلاثة معان الأول كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له كالفرح والغم، والثاني كون الشيء صفة كمال أو صفة نقصان كالعلم والجهل، والثالث كون الشيء متعلق المدح والذم في العاجل ومتعلق الثواب والعقاب في الآجل كالعبادات والمعاصي • ولا خلاف بينهم انهما بالتفسيرين الأوليين عقليان • وأما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الأشعري حسن الأفعال شرعي ولاحظ للعقل فيه وانما يعرف بالأمر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل • ويناقش الغزالي رأي المعتزلة ليبطل دعواهم في كون الحسن والقبح وصفاً ذاتياً للأشياء بدل أن يكون اضافياً • ويقرر أن مثار الغلط في ثلاث نقاط يخطيء الوهم فيها : الأولى أن الانسان يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره من حيث انه لا يلتفت الى الغير • ثم انه قد يستحسن في بعض الأحوال عين ما يستقبحه اذا اختلف غرضه • الثانية ان الحكم قد يخالف الغرض في جميع الأحوال ما عدا حالة واحدة نادرة ولا يلتفت الوهم الى تلك الحالة النادرة فيغفل عنها فيقضي بالحكم مطلقاً لاستيلاء أحوال قبحه على قلبه وذهاب الحال النادرة عن ذكره • الثالثة ما يدعوه «سبق الوهم الى العكس» فان ما يراه مقروناً بالشيء يظن أن

الشيء أيضاً مقرون به مطلقاً ولا يدري أن الأخص أبداً مقرون بالأعم ، والأعم لا يلزم أن يكون مقروناً بالأخص • ومثاله نفرة السليم وهو الذي نهشته الحية عن الحبل المبرقش اللون لأنه وجد الأذى مقروناً بهذه الصورة فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالأذى » ذلك « أنه لما رأى الأذى مقروناً بصورة الحبل وطبعه ينفر عن الأذى فنفر عن المقرون بالأذى • فالمقرون باللذيذ لذيذ والمقرون بالمكروه مكروه • بل الانسان اذا جالس من عشقه في مكان فاذا انتهى اليه أحس في نفسه تفرقة بين ذلك المكان وغيره • ولذلك قال الشاعر :

أمر على الديار ديار ليلى أقبل ذا الجدار وذا الجدارا
وما تلك الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومي منبهاً على سبب حب الأوطان :

وحبب أوطان الرجال اليهم مآرب قضاها الشباب هنالكا
اذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم عهود الصبا فيها فحنوا لذلكا

وشواهد ذلك مما يكثر • وكل ذلك من حكم الوهم • » وينتهي مؤلف المستصفى الى أن الأشياء ليس لها حسن ذاتي ولا قبح ذاتي وانما حسنها وقبحها اضافيان بحسب الأحوال •

وقد عمدنا الى ذكر غلطات الوهم الثلاث هذه لنبين أن الغلطة الثالثة غدا لها شأن في العلم الحديث وهي قضية «المنعكس الشرطي » • ومعناه أن منبهاً ما يستدعي أثراً فزيولوجياً أو نفسياً يقرن به منبه آخر يختلف عنه ولكن اقترانه به يفضي بعد أمد الى الأثر النفسي أو الفزيولوجي ذاته اذا أبعد المنبه الأصلي • وقد نوّه بهذا المنعكس العالم الفزيولوجي الروسي بافلوف عام ١٩٠٤ عند الحيوان أولا ثم عند الانسان ثانياً • وأثرت هذه البحوث الجديدة التي سبق الغزالي الى فكرتها في علم النفس السلوكي وعلم النفس المرضي وعلم الأعصاب الفزيولوجية وبحوث اللغة • بل ان هذه البحوث المتعلقة بالمنعكس أطلق عليها اسم « علم المنعكسات Reflexology وكان السابق اليها أبو حامد قبل ما يزيد على تسعمائة سنة • وقد انتبه السيد فائز الحاج الى ما جاء في كلام الشيخ

محمد أبي زهرة حول الغلطة الثالثة للوهم في الاحتفال بالذكرى المئوية التاسعة في التقويم الميلادي لميلاد الغزالي الذي قام به المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ابان الوحدة بدمشق في آذار ١٩٦١ فجعل نظرية سبق الوهم الى العكس موضوع رسالة الدكتوراة له في جامعة القديس يوسف ببيروت عام ١٩٧١ ·

والغزالي فقيه شافعي الى جانب فلسفته وعلمه بالأصول · وكتبه تزخر بمسائل الفقه مضموماً اليها عطر روحي صوفي · كتب في الفقه عدة كتب منها البسيط ومنها الوسيط ومنها الوجيز ومنها الخلاصة · وقد أشار الى هذه الكتب أبو حفص الطرابلسي في قوله :

هذب المذهب حبر أحسن الله خلاصه

ببسيط ووسيط ووجيز وخلاصه

ولكن كتابه الفقهي الصوفي الأخلاقي الاجتماعي الواسع هو احياء علوم الدين. وقد عالج فيه مختلف الشؤون الفقهية وغيرها · ولا يمكن بوجه من الوجوه تحليل هذه الموسوعة الا بافرادها · وقد مس فيها أمورا لا تزال موضع البحث في العصر الحاضر وهي قضية ضبط النسل وتنظيم الأسرة التي تدخل في البحوث الديمغرافية · ولا بد لنا من الالمام برأيه في هذا الشأن · يشير أول الأمر الى اختلاف العلماء في اباحته وكراهته فمن مبيح له مطلقاً بكل حال ومن محرم بكل حال ومن قائل يحل برضا الزوجة ولا يحل برضاها · والصحيح في رأي الغزالي أنه مباح ، واباحته تتم في بعض الأحوال كالخوف من « كثرة الحرج بسبب كثرة الأولاد والاحتراز من الحاجة الى التعب في الكسب ودخول مداخل السوء وهذا غير منهي عنه فان قلة الحرج معين على الدين · » وتلك الاباحة محفوفة بترك الأولى والفضيلة لأن الفضيلة في مجيء الولد · ومع ذلك فان كلام الغزالي محمول على السلوك الشخصي وعلى رضا الزوجين لا على النظر الى التشريع العام فان الدين الاسلامي يحث على الزواج والنسل ·

وليست قضية تنظيم الأسرة الا جزءاً من آداب الزواج التي عالجها معالجة واسعة وافية · وقد يخالط معالجته بعض النكات والارشادات اللطيفة التي أدت

الى نجاحه في تدريسه وفي تأليفه وتدل تلك الاشارات والنكات على ثقافته العربية المستفيضة فقد ذكر من عادات النساء العربية أنهن عند التزويج «يعلمن بناتهن اختبار الأزواج وكانت المرأة تقول لابنتها : اختبري زوجك قبل الاقدام والجرأة عليه . انزعي زج رمحه فان سكت فقطعي اللحم على ترسه فان سكت فكسري العظام بسيفه فان سكت فاجعلي الاكاف على ظهره وامتطيه فانما هو حمارك .»

ولكنه يورد أيضاً وصية الأب لابنته يورد وصية أسماء بن خارجة الفزاري لابنته وهي مشهورة يحسن أن تكون دستوراً لكل زوجة : « انك خرجت من العش الذي فيه درجت فصرت الى فراش لم تعرفيه وقرين لم تألفيه فكوني له أرضاً يكن لك سماء وكوني له مهاداً يكن لك عماداً وكوني له أمة يكن لك عبداً . لا تلحفي به فيقلاك ولا تباعدي عنه فينساك ان دنا فاقربي منه وان نأى فابعدي عنه واحفظي أنفه وسمعه وعينه فلا يشمن منك الا طيباً ولا يسمع الا حسناً ولا ينظر الا جميلا . » وهكذا يتبدى الفرق الكبير بين مواقف الحموات والأحماء : أمهات الزوجات وآبائهن ..

وقد عالج أبو حامد في فتاويه الكثيرة بعض القضايا الاجتماعية السلبية التي كانت وما تزال في بعض المجتمعات تنخر كالداء في جسم الأمة . ومنها قضية الرشوة والهدية ؛ فقد يختلط الأمر فيهما ويكون الشيء في الظاهر هدية ويقصد منه التقرب وقضاء المآرب . ذلك أن الرشوة اما صريحة وهي من السحت المحرم وهي من أسباب فساد الحكم واما خفية تلبس ثوب الهدية . وعلى ذلك يُنظر عند الاشتباه فان كان المراد السعي في انجاز حرام أو ظلم انسان حرمت وان كان المراد السعي في دفع ظلم حرمت أيضاً لأن القضاء مفروض فيه أن يكون عادلا . أما اذا كان السعي مباحاً لا واجباً ولا حراماً وفيه تعب بحيث لو عرف لجاز الاستئجار عليه فما يأخذه حلال ... كما يأخذه الوكيل بالخصومة بين يدي القاضي فليس بحرام اذا كان لا يسعى في حرام . وان كان محصوله يقع بكلمة لا تعب فيها ولكن تلك الكلمة من ذي الجاه أو تلك الفعلة من ذي الجاه تفيد ... فهذا حرام لأنه عوض من الجاه ، ولم يثبت في الشرع جواز ذلك بل ثبت ما يدل على

النهي ... ويقرب من هذا أخذ الطبيب العوض على كلمة ينبه بها على دواء ينفرد بمعرفته .

والشيء بالشيء يذكر وهو البحث في أجرة الطبيب الذي يصف العلاج أو يذكر الدواء أيأخذ على ذلك أجرة أم لا يأخذ . وهو ما قد عالجه الشيخ محمد أبو زهرة في بحثه « مصدر المعرفة عند الامام الغزالي » في مهرجان الامام فيرى الشيخ أنه لا يصح أخذ أجرة على ذلك . « ولا يعني ذلك أن يضيع علم الطبيب ولا يكون له مكافأة على عمله وخبرته ولكن معنى ذلك أن تجري عليه الدولة رزقاً معلوماً يليق بمثله ويكفيه وأهله بالمعروف على هذا الأساس لأنه يقوم بفرض كفائي وهو ازالة أسقام الناس فيكون كالقاضي والعالم وغيرهما ممن يقوم بفروض كفائية . »

ويرى الشيخ أيضاً أن الدولة « كما نظمت القضاء والافتاء والري عليها أن تنظم الطب وتفرض أجوراً مجزية للأطباء لينتفع بفنهم الغني والفقير على السواء وخصوصاً أن الدولة أنفقت على الطبيب ألوف الأموال حتى أخرجته طبيباً . وما أنفقت الا من مال الأمة فكان حقاً أن تفرض عليه جزاء ما أنفقت وأن تتولى توزيع ما أنتجت على السواء . »

مركز تحقيقات كامپیوتری علوم اسلامی

* * *

ما أشبه الباحث الذي يلخص كتاباً أو مسالة بالكيماوي العطار الذي يجمع في انبيقه طائفة من الأزهار ويضيف اليها ماء أو غولا أو ما شابه ذلك ليحل عطورها ويستخلص خلاصاتها فيقطرها تقطيراً مجزءاً كما يفعل الكيماوي . ولكن أصناف الأزاهير في كتب الغزالي كثيرة جداً فلا يستطيع الباحث المقطر أن يحلل ويستخلص تلك العطور الفاغمة في وقت قصير مسمى ولذلك لا بد له من الايجاز ومن اغفال أزاهير كثيرة في حقول تلك الكتب والرسائل الغزيرة الواسعة المتفاوتة . ويعز علينا أن نطوي صفحاً عما اشتهر به أبو حامد وهو نزعته الصوفية وترويجه للتصوف . ولكن التصوف عبق الحضارة . ولا شك أن أهميته تزداد عند تقدم الأمة واستكمال مآربها الاقتصادية والقومية والدفاعية . ويكون من ضياع الوقت وتقليل الفائدة تناول هذه الأمور في حديث موقوت يتعرض لأمور أكثر فائدة وأهم شأناً . حسبنا اذن ما لخصناه من حياة هذا

الكوكب المتألق وعصره وطائفة من أفكاره • ولكن يحسن بنا أن نذكر وفاء واخلاصاً للفكر حسب نصيحة الغزالي نفسه ما أُخذ على حجة الاسلام قديماً وما يمكن أن نناقشه فيه •

★ ★ ★

جاء في « طبقات الشافعية » في سياق كلام عبد الغافر الفارسي معاصره : « ومما كان يعترض به عليه وقوع خلل من جهة النحو يقع في أثناء كلامه • وروجع فيه فأنصف من نفسه واعترف بأنه ما مارس ذلك الفن واكتفى بما كان يحتاج اليه في كلامه مع أنه كان يؤلف الخطب ويشرح الكتب بالعبارات التي يعجز الأدباء والفصحاء عن أمثالها ، وأذن للذين يطالعون كتبه فيعثرون على خلل فيها من جهة اللفظ أن يصلحوه ويعذروه فما كان قصده الا المعاني وتحقيقها دون الألفاظ وتلفيقها » • ونحن نقول ان العرب القدماء كانوا جد ّ حراص ٍ على سلامة لغتهم طامحين نحو أداء المعاني مهما دقت أو جلّت في تلك السلامة ، ينتقدون كل خلل وان كان تافهاً عند الكاتب ولو كان على حظ كبير من البلاغة وحسن الأداء على خلاف ما نجده اليوم من تفشي اللحن والخطأ والركاكة في المعاني والمباني •

وقد عيب على الغزالي الترخص في النقل والرواية والأحاديث عن النبي ﷺ والآثار عن الصحابة والتابعين ومتقدمي السلف فقد يتفق له في ايراده مخالفة الألفاظ والتقديم والتأخير والزيادة والنقص مع موافقة المعنى وتطابقه كما يتفق له أن يورد من الأحاديث التي لا تصح قدراً غير قليل • وقد جر ّحه في ذلك أهل الحديث وأئمة الحنابلة حتى ان ابن الجوزي قال فيه : « انما نقل نقل حاطب » •

وجاء في ترجمة محمد بن محمد بن علي ّ الخزيمي في « طبقات الشافعية » قول ابن الجوزي في الخزيمي هذا : « لكنه كان روى الكثير من الموضوعات • قال وكذلك مجالس الغز ّالي وابن العبادي فيها العجائب والمعاني التي لا توافق الشريعة • » ويضيف السبكي : « وليس الأمر مسلّماً لابن الجوزي فلم نر في كلام أحد منهم ما يخالف الشرع • وأما رواية الحديث الموضوع فقد يقع في كلامهم ، وما ذلك الا لعدم معرفتهم بكونه موضوعاً فلا يعاب عليهم والحالة هذه • وليس ابن الجوزي عندنا بحيث يتكلم في مثل هؤلاء • »

ولا شك أن الجرح والتعديل في تاريخ الحضارة العربية كانا دافعين للعلماء على التحري والتثبت ولكنهما كانا آفتين في طعن العلماء بعضهم في بعض ·

هذا ومن ترخص الغزالي في نقل الأخبار عن السلف ما ذكره في آخر المستظهري في سياق مواعظ الخلفاء من أن سليمان بن عبد الملك أرسل الى أبي حازم : تبعث الي بذلك الذي تفطر عليه بالعشاء· فأنفذ اليه شيئاً من النخالة المقلية فصام ثلاثة أيام ما ذاق شيئاً ثم أفطر في اليوم الثالث بتلك النخالة وقارب زوجته تلك الليلة فوُلد له عبد العزيز بن سليمان ومن عبد العزيز عمر فهو واحد زمانه · هكذا ذكر الغزالي ونبه على سهوه ابن الجوزي فان عمر هو ابن عبدالعزيز بن مروان وليس ابن عبد العزيز بن سليمان · أما سليمان فهو ابن عبد الملك بن مروان فهو ابن عم عمر لا ابن أخيه وهو الذي ولاه، ولا شك أن هذا من التعجل وسهو الذاكرة ·

والغريب أن الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي نشر كتاب المستظهري وحققه لم يتنبه الى هذا السهو الذي نبه عليه ابن الجوزي ·

وعندنا أنه في ذلك الأمر متأثر بالصوفية أساتذته أمثال الحارث بن أسد المحاسبي وأبي طالب المكي اذ كانوا على متون الأحاديث أكثر اعتماداً منهم على أسانيدها وذلك ابتغاء الوعظ والتأثير في العامة وهو ما لا يرضي أرباب الحديث. وقد رأينا أنه كان يكتب في أسفاره بعض أسفاره ورسائله فربما أعوزته المراجع للتحقيق فاعتمد الذاكرة · ونحن الذين عالجوا الكتب الأجنبية الحديثة المعتمدة على التماس المراجع والتقييد مع فائدتهما نجدها ليست أقل سهوا وخطأ من تلك الكتب القديمة التي كانت أكثر اعتماداً على الرواية · هذا وقد خرّج الأحاديث الواردة في الاحياء كلها أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي المتوفى عام ٨٠٦ ·

ولما انتقد أبو حامد الفلاسفة المتأثرين بالفلسفة اليونانية في كتابه « تهافت الفلاسفة » لم يرض فيلسوفاً كبيراً أعجب بفلسفة أرسطو كل الاعجاب وهو القاضي الطبيب ابن رشد المتوفى عام ٥٩٥ فكتب رده المشهور «تهافت التهافت» · هذا وان ارضاء مختلف النزعات أمر عسير المنال · فقد جاء بعد ابن رشد المولى خوجه زاده

المتوفى سنة ٨٩٣ فالف كتاباً في التحكيم بين الامامين بتكليف من السلطان العثماني محمد الفاتح بعنوان « تهافت الفلاسفة » وقف فيه بجانب أبي حامد ·

على أن الغزالي اذا كان أغضب الفلاسفة برده على قدمائهم فقد أغضب بعض الفقهاء من أصحاب المذهب المالكي في الأندلس لخوضه في علم الكلام واشتغاله هو نفسه بالفلسفة زمن علي بن يوسف بن تاشفين من أواخر ملوك المرابطين وهو معاصر لمؤلف الاحياء · فلما دخلت كتب أبي حامد المغرب أمر باحراقها وتقدم بالوعيد الشديد من سفك الدم واستئصال المال الى من وجد عنده شيء منها ·

روى الذهبي عن أبي بكر العربي، وكان من أصحاب الغزالي ، قوله: شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع · » وروى ابن تيمية هذا القول بعبارة أخرى وهي : « شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر · » وهي كلمة تدل على مدى اشتغال الغزالي بالفلسفة وتأثره بمناهجهم ومناظراتهم فهو معدود أيضاً في الفلاسفة الاسلاميين ·

ولما قامت دولة الموحدين في المغرب والأندلس نصرت مذهب الأشاعرة ورحبت بكتب الامام الطوسي مؤلف الاحياء وغيره من الكتب · وحكي أن محمد بن تومرت مؤسس هذه الدولة لقي أبا حامد بالشام أيام تزهده وكان قد رحل الى المشرق في طلب العلم وحضر بعض مجالسه وبلغه خبر احراق المرابطين لكتبه فحدثته نفسه بالقيام عليهم ·

ان كتب الغزالي الكثيرة ولا سيما الاحياء الواسع لا بد من أن تشتمل على عبارات تستدعي التفكر وتستجر المناقشة منها أقواله ومنها ما نقله عن غيره من العارفين فأثبته وسكت عليه · وكل منها يمكن تخريجه تخريجاً مناسباً · منها القول الذي نسب اليه وهو « ليس في الامكان أبدع مما كان » · فقيل هذا يفهم منه العجز في الجناب الالهي · وربما تلقف هذه الفكرة على عواهنها الفيلسوف الألماني ليبنتز حين زعم أن عالمنا هذا هو أحسن العوالم الممكنة · والعبارة التي كتبها الغزالي في « بيان حقيقة التوحيد الذي هو أصل التوكل » في الاحياء ، هي هذه : « وكل ما قسم الله تعالى بين عباده من رزق وأجل وسرور وحزن وعجز وقدرة وايمان وكفر وطاعة ومعصية فكله عدل محض لا جور فيه وحق صرف لا ظلم فيه

بل هو على الترتيب الواجب الحق على ما ينبغي وكما ينبغي وبالقدر الذي ينبغي . وليس في الامكان أصلا أحسن منه ولا أتم ولا أكمل . ولو كان وادخره مع القدرة ولم يتفضل بفعله لكان بخلاً يناقض الجود وظلماً يناقض العدل . »
ولا نجد في هذا الكلام ما يعاب . ولا يجوز انتزاع الفكرة من السياق الذي وردت فيه .

ومما أنكروه عليه قوله : يباح للصوفية تمزيق ثيابهم عند غلبة الحال . والعبارة التي وردت في حجج القائلين بتحريم السماع في الاحياء هي : « فان قلت : فما تقول في تمزيق الصوفية الثياب الجديدة بعد سكون الوجد والفراغ من السماع فانهم يمزقونها قطعاً صغاراً ويفرقونها على القوم ويسمونها الخرقة ؟ فاعلم أن ذلك مباح اذا قطع قطعاً مربعة تصلح لترقيع الثياب والسجادات فان الكرباس (أي الثوب) يمزق حتى يخاط منه القميص ولا يكون ذلك تضييعاً لأنه تمزيق لغرض . وكذلك ترقيع ما لا يمكن الا بالقطع الصغار وذلك مقصود ، والتفرقة على الجميع ليعم ذلك الخير مقصود ومباح . ولكل مالك أن يقطع كرباسه مائة قطعة ويعطيها لمائة مسكين . ولكن ينبغي أن تكون القطع بحيث يمكن أن ينتفع بها في الرقاع . وانما منعنا في السماع التمزيق المفسد للثوب الذي يهلك بعضه بحيث لا يبقى منتفعاً به فهو تضييع محض لا يجوز بالاختيار . » .
وليس في هذا ما ينكر ما دام التضييع منفياً . ثم ان اللباس قد تختلف أزياؤه في العصور وبين الطبقات الاجتماعية . وانا لنرى في الوقت الحاضر من هم حريصون على لباس سراويلات « الجنز » ولا سيما اذا كانت ماحّة وبادية الرثاثة.

وهؤلاء الذين انتقدوه في اباحة تمزيق الصوفية ثيابهم عند السماع لم يكونوا راضين في الأصل عن اباحة السماع . ومن المعلوم أن الفقهاء في المذاهب الأربعة يكادون يتفقون على كراهيته بل يذهب بعضهم الى تحريمه . وقد أورد مؤلف الاحياء فصلا في كتابه هذا بعنوان « آداب السماع والوجد » يُدرك منذ الاستهلال موقفه في اباحته حين يقول : « ان القلوب والسرائر خزائن الأسرار ومعادن الجواهر.
وقد طويت فيها جواهرها كما طويت النار في الحديد والحجر ، وأخفيت كما أخفي الماء تحت التراب والمدر . ولا سبيل الى استثارة خفاياها الا بقوادح السماع ولا منفذ الى القلوب الا من دهليز الأسماع . فالنغمات الموزونة المستلذة

تُخـرج ما فيهـا وتُظهـر محاسـنها أومساويها فلا يظهر من القلب عند التحريك الا ما يحويه ، كما لا يرشح الاناء الا بمـافيه • فالسماع للقلب محك صادق ومعيار ناطق » • ولكن منهـج الغزالي في البحث منهج جدلي فهو يعتمد ايضاح الحـدود المتقابلة في الموضوع الذي يتناوله لينتهي الى ما يراه الأولى والأصح • وهو الاباحة في هذا الأمر • ذلك أنه لم يثبت نص عن النبي في تحريمه ولا قياس يوجب التحريم مع أن ثمة دلائل على اباحته في الأصل وهو في هذا يخرج عن أمثاله من فقهـاء الشافعية وينضم الى أمثـاله من رجـال التصـوف كأبـي طـالب المكـي وأبـي عبدالرحمن السلمي • ثم ان القياس هو أن الغناء اجتمعت فيه معـان ينبغي أن يبحث عن أفرادها ثم عن مجموعها فـان فيه سماع صوت طيب موزون مفهوم المعنى محرك للقلب وهذه أمور حسنة يستلذها الطبع لأن لكل حاسة لـذة خاصة ولـذة السمع الصوت الطيب الموزون فكيف اذا انضـاف اليه المعنى الجميـل المستقيـم وتحرك القلب عاشقاً للجمال العـلوي • وليس في هذه الأمور منفردة ولا مجتمعة ما يحرم • بل انه قيل من لم يحركه الربيع وأزهاره والعود وأوتاره فهو فاسد المزاج ليس له علاج •

واذا كان السماع يتعلق بضـروب المستمعين فلا شك أن أعلى المراتب «سماع من أحب الله وعشقه واشتاق الى لقائـه فلا ينظر الى شيء الا رآه فيه سبحانـه ولا يقرع سمعه قارع الا سمعه منه أو فيه • فالسماع في حقه مهيج لشوقه ومؤكد لعشقه وحبه ومُورٍ زناد قلبه ومستخرج منه أحوالا من المكاشـفات والملاطفـات لا يحيط الوصف بهـا يعرفها من ذاقهـا وينكرها من كلَّ حسه عن ذوقها • وتسمى تلك الأحوال بلسان الصوفية وجداً مأخوذاً من الوجود والمصادفة أي صـادف من نفسه أحـوالا لم يكـن يصادفهـا قبـل السـماع الخ ••• »

واذ أطلق المؤلف لفظ عشق الانسان لله وهو ما يرفضـه أصحاب المـذهب الظاهري والحنابلة فانـه يذهب عـلى خلافهم الى أن اسم العشق على الله حقيقة وعلى غيره مجـاز محض • ثم يتشـدد فيقرر أن الناقص القريب في نقصانه من البهيمة قد لا يدرك مـن لفظـة العشق الا طلب الوصـال الذي هو عبارة عـن تماس ظواهر الأجسام وقضـاء شـهوة الوقاع • « فمثل هذا الحمـار ينبغي ألا يستعمل معه لفظ العشق والشوق والوصال والأنس بل يجنّب هذه الألفاظ كما تجنب

البهيمة النرجس والريحان وتخصص بالقش والحشيش وأوراق القضبان . فان الألفاظ انما يجوز اطلاقها في حق الله تعالى اذا لم تكن موهمة معنى يجب تقديس الله تعالى عنه . والأوهام تختلف باختلاف الأفهام » .

ومما أنكروه عليه قوله في الاحياء في صدد فائدة الخلوة مع رفع الشواغل وضبط السمع والبصر وتفريغ القلب بالرياضة : « وليس يتم ذلك الا بالخلوة في بيت مظلم وان لم يكن له مكان مظلم فيلف رأسه في جيبه أو يتدثر بكسائه أو إزاره ففي هذه الحالة يسمع نداء الحق ويشاهد جلال الحضرة الربوبية . » وفي رأينا أن المراد بالخلوة التعرض للالهام وحل بعض القضايا المستغلقة والنجوى الخفية الروحية القوية .

وأنكروا عليه ايراده في الاحياء قول أبي سليمان الداراني : « من تزوج فقد ركن الى الدنيا » . والزواج من سنة الرسول . وعندنا أن الغزالي يريد مع أبي سليمان أن ينبه المتزوج على الا يشغله زواجه عن دينه .

وثمة اعتراضات شبيهة تصل الى العشرين يوردها الحنابلة لا حاجة لعرضها لأن أخذ بعض الجمل والأفكار منتزعة من سياقها ومن نطاق فلسفة المؤلف ونظام آرائه تنطع وتجن لا مسوغ لهما ولا سيما اذا كان المؤلف من أمثال أبي حامد .

كل ما نريد هنا في الختام أن نناقشه فيه هو أنه ألجم العوام عن علم الكلام وهو في ذلك على صواب فان خوضهم في هذه الأمور يبعث على الفوضى والاضطراب وعدم التدقيق والابهام . فلكل ميدان رجاله ولكل حلبة فرسانها . وهو قد كتب للملك محمد أحد ولدي ملكشاه وقد أسلفنا حروبه مع أخيه كتاباً باللغة الفارسية ترجم قديماً الى العربية « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » وفي هذا الكتاب كما في غيره يريد أن يثبت ما استطاع بقلمه المؤمن البليغ كياناً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً بدأ يتداعى حتى انه لمس خواءه فلجأ الى الاعتزال كأنه يئس من صلاحه فهلا لجأ في كتاباته في جانب الالجام الى بيان حقوق الشعب والعوام على الملوك والأمراء والى حث الشعب على المطالبة بها ؟ نظن أنه لو بدأ بالاعتزال والتأمل قبل بلوغ المجد الاجتماعي الخاوي لفعل ذلك ولناضل مع الشعب ولكنه اذ ذاك ربما تعرض للحبس والاعتقال أو القتل . ان عصره عصر الملوك لا عصر الشعوب ، عصر التحكم لا عصر الشورى .

وأياً كان الأمـر فليس لنـا الا أن نعجب ببحوث أبي حامد الخالدة وكتبه ورسائله وفتاويه الآبدة وغوصه علـى دقائق الفكر والفلسفة ومشكلات النفس والاجتماع فعل الغواص الماهر الذي يعرف كيف يلتقط اللآلىء والجواهر ·
أوليس لنا حين كسر مغزله إذ لم يجد نساجاً لغزله الدقيق أن نحييه في ختام هـذا الحديث تحية شعرية أوحى هو بها الينـا تلخص أعماله وعصره وعبقريته :

رايتَ بحاراً للعلوم فخضتها … وغصت الى أعماقها بتأمل
وناقشت أرباب العقول بحكمة … وكم من محق قد وجدت ومبطل
وكنت وحيداً مثل جيش مظفر … تذب عن النور القديم المنزل
كتبت من الكتب المئات فاصبحت … مصابيح تهدي في الظلام المضلل
الى اليوم احياء العلوم منارة … تشع سلاماً كالنشيد المرتل
بـه غـرر الامتاع في كل مجلس … بـه درر الاقناع في كل محفل
تحريت ما اسطاع اليراع تقصيا … هموم الاناسي بالبيان المفصل
وانقذت ظمأى للرشاد بمنقذ … فكان لديهم منهلا اي منهل
ونوهت بالتقوى اماناً لذي النهى … فما عاجل يغني كباق مؤجل
ولما طغت طرق التفرق بينهم … ولم تر في بغدادهم من معوّل
ولاح لك التجريد يلمح بالمنى … نبست بقول العاتب المتعلل :
« غزلت لهم غزلا دقيقاً فلم أجد … لغزلي نساجا فكسرت مغزلي »
نبذت حياة الناعمين وعزهم … وآثرت عيش الزاهد المتجمل
لعلك تبلو في الوجود معانياً … لطافا توارت عن عَمٍ متموّل
رايت الصليبيين كيف تدفقوا … جحافل تترى جحفلا تلو جحفل
غرابيب سوداً دأبها الضغن والأذى … فيالشعوب بالضغينة تصطلي
الى الآن لما ينته الغزو عندنا … فلسطين ذاقت كل مخزٍ ومذهل
مذابح صكت مسمع الدهر انها … كوابيس في ليل من ألفي اليل
لقد كان تمزيق الربوع بلية … فيا ويل مبلوء ويا ويح مبتلِ
اذا رجع التوحيد في عهد يقظة … فيا لك من عهد اغر محجلِ
فداء لتوحيد البلاد نفوسنا … وكل نفيس طارف أو مؤثل
كانا ولدنا للكفاح مقدرا … فاعظم بأبناء الكفاح وأجمل
سلام على الماضي التليد وانا … بناة لآتٍ عن قريب سينجلي
متى اجتمع التنظيم والعلم والحجا … تحققت الآمال للمتأمل
مُنىً تتراءى في الخيال لعلنا … نصادفها في واقع متمثل
سنرنو الى الدنيا وان جنحت بنا … بوجه على رغم الدجى متهلل
ونغزل من اجماعنا بمغازل … تغازل من أعدائنا كل مقتل
نغنّي ونبني والهموم كثيرة … ونمشي على درب الى النصر موصل

الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون

د. محمد فتحي الدريني

منهج البحث موجهاً ومفصلاً

مقـدمـة : عناصـر البحث :

آ ـ الفرق بين علم السياسة والفلسفة السياسية .

ب ـ ارتباط « السياسة » ـ تدبيراً وممارسة ـ بما يؤثر في النفس الانسانية من العقائد والمثل ، امر ليس في الوسع انكاره او تجاهله .

ج ـ العقائد ، والمبادىء ، والأهداف السياسية العليا في الدولة ، هي التي تصوغ الفكر السياسي العملي الموحّد في الأمة ، افراداً ، وشعوباً ، أو حكاما ومحكومين ، فضلا عن أنها مبعث الدوافع النفسية لتحقيقها واقعاً ، بما تملي على اربابها ، من تَرسّم سلوك عملي معين ، واتخاذ مواقف حيوية حاسمة ، ولا سيما تجاه القضايا الكبرى المصيرية ، وهذا هو السر الذي جعل « السياسة » في نظر الفقهاء المسلمين ذات طابع معياري ، يوجه الواقع ، أو الكائن السياسي ـ في كل عصر ـ بعد دراسة مشكلاته ، وتبيّن طبائعها ، ووزن حلولها ، بمقاييسه ، ومعاييره ـ يوجّهه الى ما ينبغي ان يكون عليه أمره ، لتتم المطابقة او التوفيق ـ ما أمكن ـ بين مقتضيات مثله ، ومبادئه ، ومقاصده السياسية العليا ، وبين الواقع السياسي في الدولة ، وهذا ما نعني بقولنا : « التدبير ، أو السلوك السياسي الرشيد ، والهادف » .

د ـ الامام الغزالي ـ تقديراً منه للسياسة حق قدرها ـ يرى ، ان « السياسة » « مما لا يقوم العالم الا به » ـ على حد تعبيره ـ وأنها « اشرف العلوم » لشرف موضوعها ، وسمو غاياتها ، ولا ريب ، ان مكانة « العلم » لا تقاس بغير ذلك .

هـ ـ وجه كون السياسة ـ عند الامام الغزالي ـ « أشرف العلوم » وهذا ـ في اعتباره ـ منشأ سمو مكانة من يتكفل بها ، وسبب تمجيده .

و ـ الفلسفة السياسية في الاسلام ـ على ما استقرت عليه بحوث ائمتها ـ لا تنفك عن الفلسفة الأخلاقية فيه ، مما يؤكد طابعها « المعياري » و « التقويمي » لارتباط كلٍ منهما بالارادة الانسانية الحرة ، اذ لا قوام للخلق الا بالارادة ، فكذلك « السياسة » فاحتلت « القيم » و « الفضائل الأخلاقية » و « الكمالات النفسية » مكانا بارزا في هذه الفلسفة ، ومن هنا كان التوجيه ، والتقويم للارادة ، وتطهير بواعثها ، أن تعتسف ، وتشتط ، أو تتنكّب سبيل الأهداف المرسومة التي تشكل في مجموعها « عناصر المشروعية العليا في الدولة » والتي تنهض عليها « السيادة العامة » حيث يأتمر بمقتضاها الحاكم والمحكوم على السواء .

ز ـ « المسئولية السياسية العامة » تقع أصلا على عاتق الأمة كافة ، لأنها هي صاحبة « المصلحة الحقيقية » بمقتضى توجيه الخطاب الالهي اليها ، بتحقيق ما وعدها الله تعالى من الاستخلاف في الأرض ، والتمكين لها فيها ، بالنص القرآني الصريح ، ولا جَرمَ أن « المسئولية العامة » تقتضي « التكليف العام » وهو انفاذ التشريع كله ، اذ لا مسئولية حيث لا تكليف ، ولا تكليف حيث لا « سلطة » تُمكّن المكلفين من الأداء ، وهذه هي « السيادة » الممنوحة للأمة شرعا ، لتدبير شئونها كافة ، والوفاء بالتزامات هذا التمكين لها في الأرض ، الذي يعني قيام الدولة ، تمكينا قائما أصلا على عقيدة الاستخلاف بالنص الصريح القاطع .

ح ـ الامام الغزالي ـ وكذلك سائر فلاسفة السياسة المسلمين ـ لم يُغفلوا شأن « القوة » ازاء المُثل السياسية ، وحيال « التصرف السياسي العام » ـ ممارسة وتدبيرا ـ بل اعتبروا « القوة » بكافة أبعادها ، ووسائلها ـ المادية والمعنوية ـ من قوة الأسلحة ومضائها ، ونفاذها ، في كل عصر بحسبه ، وكذلك شأن القوة « المعنوية » من العلم ، والخبرة ، في شئون السياسة ، والحرب ، والاقتصاد ، والاجتماع ، وغيرها ، وكذلك قوة « النفوذ » التي تتجلى في مشايعة وموالاة ذوي المكانة ، والرأي ، والتدبير ، للدولة ، ولرئيسها الأعلى بخاصة ، ومن يتبعهم ، مما يكوّن رأيا عاما يؤيده ، أقول كل أولئك من مظاهر « القوة » التي تعتبر عنصرا تكوينيا في « مفهوم الدولة » تقوم بقيامها ، وتنتفي بانتفائها ، ولا سيما بالنسبة الى جهاز الحكم فيها ، على ما نقيم الدليل عليه .

ط ـ الامام الغزالي يؤكد ، أن « السيادة » مصدرها « الشعب » لتوقف مشروعية الولاية العامة على تاييده لمن يقوم بها ، اوعلى مناصرة الراي العام له ، واذا كان هذا « نفوذا » قويا لا قيام للولاية العامة شرعا الا به ، أطلق عليه الامام الغزالي « الشوكة من أهل الشوكة » وهذا شامل بعمومه ، للقوة المادية والمعنوية كما رايت .

ي ـ « السيادة » أو « السلطة » أو « السلطان القاهر » ـ بما هو قاعدة جوهرية من قواعد السياسة والحكم ، و هو « مُدرك للدولة ـ في فلسفة الاسلام السياسية ـ على ما قرره الامام الغزالي والماوردي وغيرهما ـ ينبغي ان يكون قرينا « للعدل الشامل » ـ كما نوهنا ـ لا يريم عنه ، والا كان« الظلم » و « القهر » وهما عدو الاسلام الأول ٠

ك ـ تفسير ما بيّنا آنفا ، من « الواقعية السياسية » ـ في فلسفة الامام الغزالي ـ التي جعلته ينظر الى « القوة » ـ بمعناها المادي والمعنوي ـ على أنها شرط مسبق ، ينبغي توافره فيمن يتولى أمر الامة عند اختياره ، واطلق عليها « شوكة اهل الشوكة » ـ كما ذكرنا ـ لتورثه« القدرة » على النهوض بأعباء الحكم ، ومن ذلك ، تاييد كلٍ من اولي النفوذ ، والراي ، والمكانة ، وذوي الخبرة بالمصالح المختلفة، ومن بيدهم زمام «القوة المادية» أيضا اقول : تاييد هؤلاء ـ فضلا عن عامة الشعب ـ لاختياره رئيسا للدولة ، اذ الشرط انما يُشرع أصلا لتحقيق حكمة ما يتوقف عليه ، وهي هنا ، تحقيق معنى السيادة كملا ـ بما يشمل « الاستقلال الذاتي للدولة » الذي يرفض مشاركة اي قوة اجنبية في « صنع القرار » او « حق الأمر » وفي التدبير السياسي بوجه عام ـ داخلا ، وخارجا ـ وانفاذا ما تقوم عليه « السيادة » من التشريع الآمر الذي ينبغي أن يبقى مُهيمنا ، لحمل الناس ـ كما يقول الامام ابن خلدون ـ على مقتضى هذا التشريع ، وهو ما يطلق عليه اليوم « سيادة القانون » على كلٍ من الحاكم والمحكوم ، ضبطا لأصول المعايش ـ على حد تعبير الامام الغزالي ـ وكفالة لاستتباب الأمن في الداخل والخارج ، وحماية للصالح العام ، وتنميةً له ، وتحقيقا « لوحدة الأمة » التي هي اقصى غاية من غايات الحكم الأساسية ، بالقضاء على كافة منازع الأهواء الشخصية بتاثير من المصالح الخاصة التي هي مبعث تضارب الآراء ، بما تورث من الشقاق ، والتنازع ، والتشرذم ـ على ما صرح به ائمة الفقه السياسي فيما اوردنا آنفا من نصوصهم ـ وصيانة لسلامة الدولة ٠

ك ـ اقتران « القوة » او « السلطان القاهر » بالعدل الشامل ـ كما أسلفنا ـ تاكيد لوجوب « التوفيق » بين استخدام وسائل القوة المادية ، وبين مقتضيات العدل ، والفضائل الخلقية ، لا « الفضائل السياسية » على ما ذهب اليه رائد الفكر السياسي الحديث « ميكيافيلي » الايطالي ، ومبدأ « التوفيق » هذا ، من أهم خصائص الفلسفة السياسية في الاسلام ، وجعلها الامام الغزالي ، قوام مفهوم هذه الفلسفة ٠

م ـ واقعية الفلسفة السياسية ـ عند الامام الغزالي ـ فيما يتعلق بوجوب اقامة الدولة ، وتفسير نشاتها ٠

ن ـ النظر السياسي الواقعي ـ عند الامامالغزالي والماوردي وابن خلدون ـ يقوم على اعتبار كلء من المجتمع ، والانسان الفرد، وحدة طبيعيّة ، واجتماعيــة ، وسياسية ، ومدىعلاقة كليهما بكيفية نشوء الدولة •

ص ـ صلاح امر الدولة ، واستقامة وضعها،وانتظام شؤونها ـ نتيجة للأصل السابــق ـ لا يتم الا على أساس قيام العلاقة التعاونية ، بل التكافلية الملزمة بينهما ، لتبادلهما التاثير والتاثر •

ع ـ الامام الماوردي يرى ـ وبحق ـ أن رعاية الصالح العام للدولة ، من قِبَل الافراد ، شرط أساسي مسبق ، لتوفير مصلحتهم ،هم ، مما يُنبىء أن مصلحة الفرد ، لا يتــم توفيرها الا في نطاق رعاية الصالح العام، فالعلاقة طبيعية وعضوية ، وفطرية ، وهذا هو منشــا مبدأ التعاون المشـــترك علىالبر والتقوى الذي أرساه القرآن الكــريم •

ـ للبحث صــلة ـ



★ ★ ★

الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون

مقـدمة :

ان « الفلسفة السياسية » في الاسلام ، تقوم على أساس من « العقائدية » أو ما يطلق عليه اليوم « بالأيديولوجية » ــ ان صح هذا التعبير ــ ذلك ، أن هـذه « الفلسفة » ــ بما تقوم عليه من «قِيَم» ومفاهيم كُلية ، ومثالية ــ في الوقت نفسه ــ ذات طابع «توجيهي وتقويمي» لا يمكن للباحث في الفلسفة السياسية في الاسلام ، أن يتغافل عنه ، ومن ثَمَّ ، لم تكن هذه « الفلسـفة » تُعنى برصد الظواهر السياسية عن طريق الملاحظة والتجربة ، والبحث عن عللها وأسبابها ، والقوانين التي تنتظمها ، لتنبىء بما سيكون عليه أمر مستقبلها ، كنتيجة حتمية لتلك السنن والقوانين ــ وان كان هذا أمراً مطلوباً شرعاً ، لأنه لا يعدو أن يكون نوعاً من الربط بين الحيـاة السياسية والاجتماعية الواقعية الراهنة ، وبين الواقع التاريخي للأمم السالفة ، استهداءً بتجاربها ، وآثار فاعليتها على المسرح التاريخي ، ثـم رد ذلك الى أسبابه ، وعلله ، لقوله تعالى : « يريد الله ليبيِّن لكم ، ويهديكم سُنَنَ الذين من قبلكم »[1] ــ أقول : لم تكن لتُعني هذه الفلسفة السياسية في بحوث أئمة الفقهاء السياسيين المسلمين ، برصد الظواهر السياسية ، لاشتقاق القوانين التي تنتظمها ، وانما عنيت بدراسة المبادىء وما تنطوي عليه من قيم ، والنفاذ الفكري الى ما يُسفر عنه تحليلها ، واستشراف مراميها ، لاتخاذها أساساً أو منطلقاً « لتقويم » الواقع السياسي للدولة الى ما ينبغي أن يكون ، أو للتوفيق بينهما ما أمكن .

أ ــ الفرق بين علم السياسة ، والفلسفة السياسية :

وعلى هذا ، أمكن القول : بأن ثمة «علماً سياسياً» يقوم على أساس استقراء

الظواهر السياسية في الواقع المعيش ، لاستخلاص القوانين التي تنتظمها ـ كما أسلفنا ـ وصولا الى « تقريرها » والظفر بما تُنبيءُ عنه تلك القوانين من آثار في المجتمع السياسي ، أياً كان ذلك المجتمع ، دون عناية بتوجيهه ، أو تقويمه أو تغييره ، فكان علماً « تقريرياً » لا تقويمياً ، ولا توجيهياً ، كما ترى ·

هذا ولا يَخفى ما لأحداث البيئة وظروفها ، من أثر بيّن على تفكير الفيلسوف السياسي ، ونفسيته ، تجد أصداء ذلك كله فيما يصدر عنه من آراء ، وخواطر ، وتفسيرات ·

هذا ، ووجه الفرق بين علم السياسة وبين فلسفتها ، أن علم السياسة يقوم أصلا على ادراك النِّسَب القائمة والمطابقة للواقع ، بينما الفلسفة السياسية ، تقوم على ادراك عميق لهذا الواقع ، وسَبر أغواره ، نفاذاً الى طبيعة مشكلاته السياسية ، بغية تقويمه ، وتوجيهه ـ في ضوء العقائد والمقاصد السياسية العليا للدولة ، وبحثنا يتعلق بهذه الأخيرة ·

ب ـ ارتباط « السياسة » « تدبيراً وممارسة » بما يؤثر في النفس الانسانية من العقائد والمُثل ، أمر ليس في الوسع انكاره أو تجاهله ·

من البدهي أن « الفلسفة السياسية » انما تُعنى ـ أول ما تُعنى ـ بالسلوك أو الموقف السياسي العقائدي الرشيد الهادف ، وهذا « السلوك » أو الموقف ، انما هو « انعكاس لمعتقدات الانسان ، ومظهر لمبادئه » و « ومُثله » ضرورةً ، والا كان سلوكاً مُفرغاً من كل قيمة ، وكان المجتمع الذي يقوم بتدبير الأمر فيه مِثْلُ هذا السلوك غير العقائدي الهادف ، غير سياسي بالمعنى الصحيح ، لما يفتقد من « القيم » و « الغاية » التي تُحدِّد مسار النشاط السياسي فيه ، أو لما تتحكم فيه « الصدفة العمياء » نتيجة لمنازع الأهواء ، أو لما يتعاور « الارادة السياسة » من الارتجال الذي قد يفضي الى التناقض في المواقف ، أو غياب عنصر الاتساق و « المعقولية » في مظاهر التدبير السياسي العام ، فينتج عن هذا ، ان « العقائدية » أو « الايديولوجية » ذات أثر بالغ في تكوين « وحدة الأسس الفكرية للحياة السياسية في الدولة » بما هي منطلقات عقائدية للنشاط السياسي بالنسبة الى الفرد بوجه خاص ، والمجتمع ، والدولة ، بوجه عام ·

جـ ـ العقائد والمبادىء والأهداف السياسية العليا في الدولة ، هي التي تصوغ الفكر السياسي العملي الموحد في الأمة ، افراداوشعوبا ، أو حكاما ومحكومين ، وفي مبعث الدوافع النفسية لتحقيقها واقعا ، بماتملي على أربابها من ترسم سلوك عملي معين ، واتخاذ مواقف حيوية حاسمةولا سيما تجاه القضايا المصيرية ، وهذا هو السر الذي جعل « السياسة » في نظر الفقهاء المسلمين ـ من مثل الامام الجويني(١)، والغزالي(٢) والماوردي(٣) وابن خلدون(٤) وابن الربيع(٥) وابن جماعة(٦) ، وابن الأزرق(٧) ، والفارابي(٨) وابن رشد(٩) ، وغيرهم ـ اقول : جعل « السياسة » في نظرهم ـ « علما تقويميا » لا تقريريا ، أي ذا طابع « معياري » يوجه الواقع ، أو الكائن السياسي في كل عصر ـ بعددراسة مشكلاته ، وتبيئن طبائعها ، ووزن حلولها بمقاييسه ومعاييره ـ اقول :يوجهه الى ما ينبغي أن يكون عليه أمره ، لتتم المطابقة أو التوفيق ـ ما أمكن ـ بين مقتضيات عقائده ، ومثله ، وبين مظاهر الواقع السياسي في الدولة ـ كما اسلفنا ـ وهذا ما نعني بقولنا : « التدبير أو السلوك السياسي الرشيد ، والهادف » ٠

د ـ الامام الغزالي ـ تقديراً منه « للسياسة» حق قدرها ـ يرى أن السياسة « مما لا يقوم العالم الا به » وانها « أشرف العلوم »على الاطلاق ـ على حد تعبيره ـ لشرف موضوعها وسموّ غاياتها ، ولا ريب أن مكانة « العلم » لا تقاس الا بذلك ٠

وتأسيساً على هذا ، حق للامام الغزالي ، أن يُقَدِّر « السياسة » حق قدرها ، اذ اعتبرها « مما لا يقوم العالم الا به(١٠) » ـ على حد تعبيره ـ بل نراه يعتبر « السياسة » أشرف العلوم(١١) على الاطلاق ، اذ يقول ـ رضي الله عنه ـ ما نصه : «أصول لاقوام للعالم دونها»(١٢) وعدّ منها « السياسة » وهي « للتأليف ، والاجتماع، والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها »(١٣) ويقول في موضع آخر : « والسياسة في استصلاح الخَلق ، وارشادهم الى الطريق المستقيم ، المنجّي في الدنيا والآخرة »(١٤) ٠

هـ ـ وجه كون السياسة ـ عند الامام الغزالي ـ اشرف العلوم ، وهذا ـ في اعتباره ـ منشا سمو مكانة من يتكفل بها ، وسبب تمجيده ٠

يقول الامام الغزالي ، في شأو السياسة ، ورفعة منزلتها من بين سائر العلوم ، ما نصه : « وأشرف أصولها ـ أي الصناعات ـ السياسة ، بالتأليف والاستصلاح،

ولذلك تستدعي هذه الصناعة من الكمال فيمن يتكفل بها ، ما لا يستدعيه سائر الصناعات[١٥] » ثم تراه يبين مراتب هذه السياسة ، تبعاً لموضوعها ونفعها ، ولشخصية من يقوم بها ، ويتولى تدبير شئون الأمة من خلالها ، بما يكفل لها الصلاح ، والوحدة ، والسعادة في دنياها وآخرتها ٠

على أن مما يلاحظ على أساس تقدير الامام الغزالي ، «للسياسة» أنه يرى أن أُولى وظائفها « تربية المواطن الصالح » وتكوينه نفسياً على عيْن القِيَم ، والمعاني الأخلاقية التي تكفُلُ له الصلاحية « للمواطنة الحقة » في الدنيا ، على نحو يوصله الى الفوز بالسعادة ونعيم الآخرة ، مما يُؤذن بأن فقهاء السياسة في الاسلام ، لا يعرفون الفصل بين الدنيا والدين ، ـ كما ترى ـ ولا بين الدنيا والآخرة ، ولا بين السياسة ـ بما هي منهج عملي لتدبير شئون الأمة ، داخلا وخارجاً ـ وبين المُثل العليا ، والقواعد الأخلاقية فيه ، على خلاف ما سنرى في « فلسفة السياسة الوضعية » ، حيث فصلت بين الدين والدنيا فصلاً تاماً ، أو بين الكنيسة والدولة ، وبين السياسة والأخلاق[١٦] والقيم الانسانية ٠

أما أن أئمة فقهاء السياسة المسلمين، قد استقر تصورهم للفلسفة السياسية في الاسلام على أنها « علم تقويمي » أو « معياري » فذلك ما سنفصل القول فيه، من واقع مصنفاتهم في تعريفهم للدولة ، وتفصيل وظائفها ٠

هذا ، وأغلب الظن ، أن تمجيد علماء المسلمين للدولة ولرئيسها الأعلى ، مُشتقٌ مما تنهض به الدولة من وظائف ومهام ذات الأثر البالغ في صياغة أو تكوين المجتمع الاسلامي على نحو من المثالية ، والخلقية والانسانية ، بما لا تظفر له بمثيل في واقع المجتمعات السياسية في هذا العالم قديمه وحديثه ، وحاضره ، ولا سيما المجتمع الاسلامي الأول في عهد النبوة ، وعصر الخلافة الراشدة بوجه عام ، وتفسير ذلك ، أن :

و ـ الفلسفة السياسية في الاسلام ـ على ما استقرت عليه بحوث أئمتها ـ لا تنفك عن الفلسفة الاخلاقية فيه ـ كما بيّنا ـ مما يؤكد طابعها « المعياري » و « التقويمي » لارتباط كل منهما بالارادة الانسانية الحرة ، اذ لا قوام للخلُق الا بالارادة ، فكذلك السياسة ، فاحتلت القيم والفضائل مكانا بارزا في هذه الفلسفة ، ومن هنا كان

التوجيه والتقويم للارادة ، وتطهير بواعثها ، أن تعتسف وتشتط ، او تتنكب سبيل الأهداف المرسومة التي تتشكل في مجموعها « عناصر المشروعية العليا في الدولة » والتي تنهض عليها « السيادة العامة » حيث يأتمر بمقتضاها الحاكم والمحكوم على السواء ٠

لقوله سبحانه : « وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ ، اذا قضى اللهُ ورسوله أمراً ، أنْ يكون لهم الخِيرَةُ من أمرهم[١٧] » ولقوله عز وجل : « قل هذه سبيلي ، أدعو الى الله على بصيرةٍ ، أنا ومن اتبعني »[١٨] ولقوله عز شأنه : « إنَّ الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا ٠٠ »[١٩] وقوله ، جل شأنه : « وعَدَ اللهُ الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنَّهم في الأرض »[٢٠] الى غير ذلك من الآي التي تؤكد هذا المعنى ٠

ز ـ « المسئولية السياسية العامة » ، تقع أصلا على عاتق الأمة كافة ، لأنها هي صاحبة المصلحة الحقيقية بمقتضى توجيه الخطاب الالهي اليها بتحقيق ما وعدها الله تعالى من الاستخلاف في الأرض ، والتمكين لها فيها ، بالنص القرآني الصريح ، ولا جرم أن المسئولية العامة « تقتضي التكليف العام ، وهو أنفاذ التشريع كله ، اذ لا مسئولية حيث لا تكليف « ولا تكليف حيث لا سلطة » تمكن المكلفين من الأداء ، وهذه هي « السيادة » الممنوحة للأمة شرعا ، لتدبير شئونها كافة ، والوفاء بالتزامات هذا التمكين لها في الأرض الذي يعني قيام الدولة تمكينا قائما أصلا على عقيدة الاستخلاف ٠

هذا ، ويلاحظ أن منطوق الآية الكريمة الأخيرة[٢١] ، يتوجه الخطاب فيه بالوعد الالهي بالاستخلاف الى الأمة كافة ، لا الى حاكمها خاصة ، مما يشير الى أن « المسئولية » منصبة أصالة عليها فيما استُخلفت فيه ، من أعباء التكاليف، وعن كيانها المادي والمعنوي، كأمة ، وهذا يقتضي أن تكون « سلطة التنفيذ » لتلك التكاليف منوطة بها ابتداءً ، اذ « لا مسئولية حيث لا تكليف » ولا تكليف حيث لا سلطة للتنفيذ » تمكّن المكلفين من القيام بمقتضيات هذا التكليف أو التزامات « الاستخلاف الموعود » ـ كما أسلفنا ـ وهذا على وجه الأصالة لا التبعية ، كما ترى ، وهذه هي « السيادة » الممنوحة للأمة شرعاً ، والثابتة بموجب « عقيدة » الاستخلاف في الأرض « وهو التمكين للمؤمنين فيها ، بما يعني قيام « الدولة » وسلطانها ، حتى اذا اختارت بمحض ارادتها من يتولى أمرها في هذا الاستخلاف ، وشئونه وتكاليفه ، ويتصرف عليها تصرفاً سياسياً عاماً

ـ علـى حـد تعبـير الامام الكمـال بن الهمام في كتابه « المسايرة »[٢٢] كان هذا « وكيلا » عنها يتجه تصرفه الى تحقيـق « مصلحة الأمة أصالة » لأنها هي صاحبة الشأن الأول ، بموجب الخطاب الالهي في الآية الكريمـة التي تلونـا آنفـاً ، لأن « المصلحة الحقيقية » راجعة اليها هي ، وهذا هو مفاد القاعدة الفقهية المُحكمة التي أرساها الفقهاء : « التصرف عـلى الرعية منوط بالمصلحة » أي بمصلحـة الرعية ذات « السيادة » ومصدر السلطة في اختيار حاكمها ، نائباً عنها في التصرف في شئونهـا السياسـية والاجتمـاعيـة ، وغيرها ، تبعاً لمضامـين خطابات التكليف الـواردة في الكتـاب والسنّة ، وسيأتي البحث في هذا الموضوع مفصلا في مقامه ٠

ح ـ الامام الغزالي ـ وكذلك سائر فلاسفة السياسة المسلمين ـ لم يُغفلوا شأن « القوة » ازاء المثل السياسية، أو حيال «التصرف السياسي العـام » ـ ممارسة وتدبيراً ـ بـل اعتبروا « القوة » بكافة أبعادهـا ـ المادية والمعنوية ـ من قوة السلاح ، ومضائه ، ونفاذه ، في كل عصر بحسـبه ، وكذلك شأن « القوة » المعنوية ، من العلم ، والخبرة ، في شئؤون السياسة والحرب ، والاقتصاد والاجتماع وغيرها ، وكذلك « قوة النفـوذ التي تتجلى في مشايعـة ومـوالاة ذوي المكانة والرأي والتـدبير للدولة ولرئيسهـا الأعلى بخاصة ، ومن يتبعهم ، مما يكوّن رأياً عاماً يؤيـده ، كل ذلك من « مظاهـر القوة » التي تعتبر عنصراً تكوينيـاً في « مفهوم الدولة » تقوم بقيامهـا ، وتنتفـي بانتفائها ، ولا سيما بالنسبة الى جهاز الحكم فيها ، على ما نُقيم الدليل عليه ٠

وبيان ذلك : ان فقهـاء السياسـة المسلمين قد اتخذوا كلمـة « الشوكة » مصطلحاً لهم ، للتعبير عن مفهوم «القوة» بجميع مظاهرها ، واسـتهدفت بحوثهـم « التوفيق » بين « القوة » من حيث طُرق استخدامها ، ومواقع مُمارستها ، وحالات هذا الاستخدام ، من جهة، وبين مقتضيات المُثـل السياسية في الاسلام ، وغاياتـه ومقاصده العليا في الحياة الانسانية ، من جهة أخرى ، بحيث لا يَمَسّ استخدامها بأي حال من الأحـوال ، « المشروعيـة العليا » في الدولة ، كيلا تطغى « القوة » ولا سيما الماديـة ، على مبادىء العـدل والحق والحرية ، والمساواة ، والتكافل السياسي والاجتماعي الملزم ، وأمهـات الفضائل ، والكرامة الآدمية ، أو الاعتبار الانساني بوجه عام ، سواء في الداخل ، أم عـلى الصعيـد الدولـي ، أو تمـس العلاقات السياسية الدوليـة ، بتحكيـم القوة فيها ، ومن هنا ، كان وجوب اعداد

القوة المادية المرهبة وبأقصى جهد مستطاع ، للدفاع عن الكيان المادي والمعنوي للدولة، من كل عدوان خارجي، واقع أو متوقع ، اذ لا قيام لدولة دون قوة تحميها ، وتدرأ عنها غوائل العدوان خارجاً ، والبغي داخلا ، بل أوجب الاسلام استخدام « القوة » لنصرة المستضعفين في الأرض ، ورفع الظلم عنهم ، نتيجة للاستعمار والاستكبار في الأرض ـ أياً كان الظالم ، وأياً كان المظلوم ـ تجد هذا صريحاً في قوله تعالى : « وأعِدّوا لهم ما استطعتم من قوة ، ومن رباط الخيل ، تُرهبون به عدو الله وعدوكم »[٢٣] ولا يخفى مافي قوله تعالى: « من قوة » من دلالة على التعميم الشامل لكافة صنوفها ، ووسائلها ، وطبائعها ، مادياً ومعنوياً ، ولا سيما « القوة السياسية » كما بيّنا .

هذا ويشير الامام الغزالي[٢٤] الى « القوة » أيضاً بكلمة « السلطان القاهر »[٢٥] وهو عين ما اتخذه الامام الماوردي من تعبير .

أما « الشوكة » ـ رمزاً للقوة والنفوذ ، ومظهراً من مظاهر « سيادة الدولة » ـ فتجدها في قول ابن تيمية أيضاً فيما نصه : « بل الامامة عندهم ، تثبت بموافقة « أهل الشوكة » الذين يحصل بطاعتهم له ، مقصود الامامة ، فان المقصود من الامامة ، انما يحصل بالقدرة والسلطان ، فاذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان ، صار اماماً »[٢٦] ويؤكد هذا المعنى في مقام آخر حيث يقول : « والقدرة على سياسة الناس ، اما بطاعتهم ، أو بقهره لهم ، أي عند انحرافهم ونشرهم للفوضى ، فمتى صار قادراً على سياستهم بطاعتهم ، أو بقهره ، فهو ذو سلطان مطاع ، اذا أمر بطاعة الله » .

ط ـ الامام الغزالي يؤكد أن « السيادة » مصدرها الشعب ، لتوقف مشروعية الولاية العامة على تاييده لمن يقوم بها ، أومناصرة الراي العام له ، واذا كان هذا « نفوذا » قويا لا قيام للولاية العامة شرعا الا به ، أطلق عليه الامام الغزالي « الشوكة من أهل الشوكة » وهذا شامل بعمومه للقوة المعنوية والمادية .

على أن الامام الغزالي يجلّي هذا المعنى أيضاً ، بما يؤكد أنْ لا قيام للدولة الا بالشوكة ، ومن معانيها «قوة النفوذ» ومناصرة الرأي العام في الدولة لرئيسها الأعلى ، وتأييد الأغلبية له ، فضلا عن القوة المادية ، اذ يقول ما نصه : « تقوم

ـ الامامة ـ بالشوكة ، وانما تقوى الشوكة بالمظاهرة ، والمناصرة ، والكثرة في الأتباع ، والأشياع » ثم يضيف الى ذلك قوله : « وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع ، أقوى مَسلك من مسالك الترجيح »(٢٧) ولكنها هنا شوكة معنوية أي قوة سياسية تقوم على الاختيار الحر، والتأييد الشعبي السياسي ، لا على القهر ، يؤكد هذا قول الامام الغزالي ، فيما بعد : « فاذا بَطَل تلقي الامامة من النص ، لم يبق الا الاختيار من أهل الاسلام ، والاتفاق على التقديم والانقياد »(٢٨) أي تأييد الرأي العام للحاكم ، قوة سياسية شعبية له وللدولة .

وعلى هذا ، فان الامام الغزالي ، قد أشار الى مصدر « السيادة » في الدولة ، وانها تُتلقّى من أهل الاختيار الحر ، وهم الأغلبية الساحقة من الأمة .

على أن الامام الغزالي يتجه الى أن « العنصر الجوهري في الأمر ، هو « الشوكة » التي يصبح الحاكم الأعلى قادراً معها على ممارسة السياسة والحكم ، أو على التصرف السياسي العام على الأمة ، حتى اذا حصلت هذه « الشوكة » بمبايعة أو اختيار عدد قليل ، ولكن يتبعهم أشياعهم ، بحيث يكوّنون بمناصرتهم للدولة ، الرأيَ العام ، أو النفوذ السياسي الأغلبي القوي المؤيد لرئيس الدولة ، فقد تحقق مناط « السيادة » حينئذ ، وكانت رئاسته صحيحة مشروعة(٢٩) .

أما القوة المادية الرادعة ، فهي في فلسفة الاسلام السياسية « قاعدة جوهرية » من قواعد الحكم ، لا قيام له بدونها ، وهي ما يطلق عليها « السلطان القاهر » ولكنه مقترن بالعدل الشامل ، وفي هذا المعنى يقول الامام الماوردي(٣٠) ما نصه : « وأما القاعدة الثانية : فهي « سلطان قاهر » تتألف برهبته الأهواء المختلفة ، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة ، وتنكفُّ بسطوته الأيدي المتغالبة ، وتنقمع من خوفه النفوس المتمادية »(٣١) .

ومعنى هذا ، انها أداة لقمع الفتن، والقضاء على أسباب الانحراف، وناشري الفوضى ، والعابثين بالأمن ، والعائثين في الأرض فساداً .

هذا ، ويُرجع الامام الماوردي هذه القاعدة الى كونها من مقتضيات « الطباع البشرية » حيث يقول في تفسيرها، قاعدةً أساسية من قواعد الدولة : « لأن في طباع

الناس من حبّ المغالبة ، على ما آثروه ،والقهر لمن عاندوه ، ما لا ينكفّون عنه الا بمانع قوى ، ورادع ملّي »[٣٢] .

على أن الامام الماوردي لا ينكر أن يكون للملكات النفسية العليا، أو الوازع الديني ، أثر عميق فعّال في الحمل على مجانبة البغي والظلم ، والعدوان ، بحيث يتم معها ، وتحت تأثيرها « الانكفاف الذاتي » أو « الامتناع التلقائي » غير أن ذلك غير مضمون ، بل غير واقع في الأعم الأغلب من أحوال البشر، ولذا تراه يقسم علل المنع من الظلم تقسيماً حاصراً، يشبه ما يعرف عند الأصوليين بمسلك « السبر والتقسيم » في اقامة الدليل على « عِلّيّة العلّة » حيث يقول[٣٣] : « وهذه العلة المانعة من الظلم ، لا تخلو من أحد أربعة أشياء : اما عقل زاجر ، أو دين حاجز ، أو سلطان رادع ، أو عجز صادّ » فاذا تأملتها لم تجد خامساً يقترن بها ، ورهبة السلطان أبلغها ، لأن «العقل والدين» ربما كانا مَضْعوفَيْن، أو بداعي الهوى مغلوبَين ، فتكون رهبة السلطان أشد زجراً ، وأقوى ردعاً[٣٤] ومما يؤيد هذا المعنى ما ورد في الأثر : « ان الله يَزَعُ بالسلطان ، أكثر مما يزع بالقرآن »[٣٥] .

هذا ، ولا يخرج الامام الغزالي عن هذا المعنى في تحديده لأثر « القوة المادية » وأنها من مقتضيات الطباع البشرية ، وانها ـ لذلك ـ ضرورية ، للقضاء على منازع الأهواء والشهوات، وبواعث المنافسة غير المشروعة، ولاسيما باعث الأنانية والأثَرة ، حيث يقول في ضرورة « السلطان القاهر » في الدولة ، قاعدة أساسية من «قواعد السياسية والحكم » : « وعلى الجملة ، لا يتمارى العاقل في أن الخَلْق على اختلاف طبقاتهم ، وما هم عليه من تشتت الأهواء ، وتباين الآراء ، لو خُلُّوا وآراءهم ، ولم يكن رأى مطاع، يجمع شتاتهم ، لهَلَكوا من عند آخرهم ، وهذا داء لا علاج له الا « بسلطان قاهر » مُطاع ، يجمع شتات الآراء »[٣٦] .

وهذا صريح في أن الدولة بسلطانها القاهر ، شرط أساسي لبقاء النوع الانساني ، لقوله : « لهلكوا من عند آخرهم » .

وتفسير ذلك ، أن انقسام الأمة وتشرذمها ، طوائف ، وشِيَعاً، أثراً لمنازع الأهواء ، والمصالح الخاصة ، وكذلك تباين الآراء التي هي نتيجة للمطامع ، وحب المنافسة غير المشروعة ، كل أولئك داء تُمنى به الأمم غالباً ، لما تركز في

طباعهم من الغرائز الفطرية التي لا يهذبها ويوجهها الوجهة الصحيحة ، الا العقل والدين عادة ، غير أن هذا التهذيب ، أوالتوجيه ، اذا أضحى أمراً معجوزاً عنه ، أو عقيماً لا يُجدى ، لطغيان الأهــواء ، والمصالح الخاصة المادية العاجلة عــلى « حكمة العقل ووازع الدين » نجم عن ذلك حتماً « داء عضال » لا عــلاج له الا القوة الرادعة ، أو « السلطان القاهر » ـ عــلى حــد تعبــير الغــزالي[٣٧] والماوردي[٣٨] ـ لتنظيم الأمور ، وليستوثق الشأن ، ويجتمع شمل الأمة ، وتتحقق وحدتها ، بتوحُّد غايتهــا ، والا تفــرق شملهــا ، وذهبت قوتهــا بَدداً ، وحــل التنازع والشقاق محل التآلف ، والتدابر والتباغض محل التناصر والموالاة ، وهو ما أشار اليه القرآن الكريم بأبلغ عبارة وأوجزها : « واعتصموا بحبل الله جميعاً، ولا تَفَرَّقوا »[٣٩] ونهى عن التنازع ، لأنه مُذهِب للسيادة والعزة لا محالة ، ومُفتِّت للقُوى بتشتت الآراء والأهواء، لقوله سبحانه : « ولا تنازعوا فتفشلوا ، وتذهب ريحكم »[٤٠] أي قوتكم التي هي قوام سيادتكم وعزتكم .

والواقع، أن فساد النفس بطغيان الهوى ، يورث فساد العقل أيضاً ، فيُسقِمُه ، ويُحبط بالتالي من قوة جولان الفكر فيه ، فلا ينفــذُ له حكــم ، ألا تــرى الى « العصبيــة » ومــا في معنــاهــا ، هــي فســـادُ التــاثــت بــــه النفس الانسانية أولا قبل أن تكون فســاداً أو انحرافاً في التفكير ، ثم لا يلبث أن يتطرق فساد النفس الى العقل ، فيعبث بسلامة التفكير فيــه ، أو يُغَشّي على منافــذ بصائــره ، اذ « العصبيــة » ليســت الا انحياز النفس الى هوىً ، أو الى فئــة تعصَّبت لــرأي من غــير دليــل ، ودون بَيِّنة من بيِّنات الاقناع، حتى اذا تعددت الأهــواء ، تشــتت الآراء المتصــارعــة ضرورة ، اذ لا جامع لها من منطــق سليم يلُمُ شعثها ، ويوحِّدُ كلمتها ، وهذا هو المقصود بما أشار اليه الامــام الغــزالي من « الداء العضــال » فتعيَّنت القــــوة المرهبــة حينئــذ ، أداة للردع والزجــر عــن الانصيــاع الى دواعي الأهــواء ، والانسياق في تياراتهــا ، ولهذا رأينــا الامــام الشاطبي يركِّز عــلى « وازع الدين أولا » ويبيِّن الغاية القصــوى من شرعَــةِ الله تعــالى ، حيــث يقــول :« ما جاءت الشريعة الا لتخرج الناس عن دواعي أهواءِ هم » حتى اذا عجز منطــق العقل ، ووازع الدين عن ذلك ، بتغلب الهوى أو الاستهواء ، لم يكن ثَـمَّة مــن سبيل الا « السلطان القاهر » لِمَـا ثبتَ

أنه أمر تقتضيه « طبائع الناس » ، كما تقتضيه طبيعة المُلْك نفسه ، اذ يقول ابن جماعة في كتابه تحرير الأحكام : « لأن الخلق لا تصلح أحوالهم الا بسلطان يقوم بسياستهم ، ويتجرد لحراستهم »(٤١) .

على أن « سلطة الدولة » يقررها القرآن الكريم أمراً تقتضيه « سُنَّة التدافع » أيضاً في المجتمع البشري التي يقررها قوله تعالى : « ولولا دفْعُ اللهِ الناسَ ، بعضَهم ببعضٍ ، لفسدت الأرض »(٤٢) اذ معناه : لولا أن الله تعالى، أقام السلطان في الأرض ، يدفع القويَّ عن الضعيف ، ويُنصف المظلوم من ظالمه ، لتواثب الناس بعضهم على بعض» ثم جاء تذييل الآية الكريمة بما يدل على أن الله امتنَّ على عباده باقامة سلطة الدولة ، بقوله سبحانه : « ولكنَّ الله ذو فضل على العالمين »(٤٣) .

ولا ريب ، أن هذا يرفع من شأن «سلطة الدولة » وقوتها الرادعة ، لأمرين:

أولا ـ لأنها من مقومات سيادتها على الصعيدين : الداخلي والدولي .

ثانياً ـ لأهمية دورها ، وغايتها ، على النحو الذي رأيت .

ولهذا ترى الامام الغزالي يشير الى هذا المعنى بقوله : « وعلى الجُملة ، لا يتمارى العاقل في أن الخَلق على اختلاف طبقاتهم ، وما هم عليه من تشتت الأهواء ، وتباين الآراء ، لو خُلُّوا وآراءهم ، ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم ، (سلطة الدولة) لهلكوا من عند آخرهم ، وهذا داء عضال لا علاج له الا بسلطان قاهر مُطاع» أي الذي يتمثل فيه سيادة الدولة .

فتلخص مما سبق ، أن « الفلسفة السياسية في الاسلام » تقوم على أساس من « العقائدية » أو ما يُطلق عليه اليوم« الأيديولوجية » ولذا كانت ذات طابع تقويمي ، وتوجيهي ، أو معياري ، مما لا يمكن لباحث في الفلسفة السياسية في الاسلام ، أن يتغافل عنه ، بخلاف « علم السياسة » الذي يُعنى برصد « الظواهر السياسية » ليُستخلص منها « القوانين العامة » التي تسلكها ، أو تنتظمها ، وبهذا ظهر الفرق بين « علم السياسة »وبين فلسفتها، وبحثنا يتعلق بهذه الأخيرة.

هذا ، وأشرنا الى أن ارتباط السياسة ـ تدبيراً وممارسة ـ أو ما يطلق عليه « فن السياسة » أو « فن الحكم » أقول إن ارتباط هذه السياسة بما يؤثر في

النفس الانسانية عادة ، من العقائد ، والمُثُل ، والمبادىء ، أمر ليس في الوسع انكاره أو تجاهله ·

وبيَّنا كذلك ، أن المبادىء ، والأهداف السياسية العليا للدولة ، هي التي تصوغ « الفكر السياسي العلمي الموحَّد في الأمة ، بما تُرسي من « وحدة الأسس الفكرية» التي من شأنها أن توحِّد الاتجاه السياسي بوجه عام ، وتتحدد الغاية التي يستهدفها هذا الاتجاه ، مما يورث التصرف السياسي على الأمة ، قوةً رأيها العام ، وتأييده له ، وهذا من أكبر العوامل على نجاح الدولة في سياستها ، مما ييسر لها سبل الوصول الى أهدافها ·

وبيَّنتُ كذلك ، أن « وحدة الأسس الفكرية » هي مبعث الدوافع النفسية لتحقيق الأهداف السياسية العليا للدولة ، بما تُملي على أربابها ، من اتخاذ « مواقف حيوية حاسمة » ولا سيما تُجاه قضاياها الكبرى المصيرية !! ولعل هذا هو السر الذي جعل « السياسة » ـ في نظر الفقهاء المسلمين ـ « فلسفة » تقويمية ذات طابع معياري وتوجيهي في المقام الأول ، للسيطرة على منازع الأهواء المغرضة التي هي وليدة المصالح الخاصة غالباً ، وهو « اكسير مفهوم السياسة » عند الامام الغزالي والماوردي وغيرهما ، اذ أجمعوا على أنها « تدبير الأمر بما يُصلحه » أو « تدبير الأمر لاستصلاح الخَلق ، وحملِهم على مراشدهم » ·

وهذا « المعنى » هو الذي حمل الامام الغزالي على أن يعتبر السياسة ، « أشرف العلوم » على الاطلاق ، بالنظر الى شرف موضوعها ، وسموّ غايتها ، بل هي ـ في تصوره ـ مما لا قيام للعالم الا به » ـ على حد تعبيره ـ لما يرى أن من أُولى وظائفها «تربية المواطن الصالح» وتكوينه نفسياً وعقلياً على عين القيم والمُثل ، والفضائل الاسلامية ، وهو ما أُطلق عليه كلمة « استصلاح الخلق » و « حَمل الناس على مراشدهم » كما أشرنا ·

هذا ، وبيَّنا كذلك أن تمجيد علماء المسلمين للدولة ولرئيسها الأعلى بوجه خاص ، مُشتقٌّ مما تنهض به الدولة في الاسلام من أعباء جسام ، ومهامّ

ووظائف كبرى ذات الأثر البالغ في تكوين وصياغة المجتمع الاسلامي على نحو مثالي ، وعقائدي ، وخُلقي ، وتكافلي ملزم ، بل وانساني عام ، ولهذا لا تنفك الفلسفة السياسية في الاسلام عن الفلسفة الأخلاقية فيه ، مما يؤكد طابعها المعياري والتقويمي ، بخلاف النظريات السياسية الوضعية التي فصلت الدين والخلق عن السياسة فَصْلاً تاماً ، وسيأتي تحليلنا لهذه السياسة ، ومناقشة آراء فلاسفتها ونقدها بعد مقارنة أصولها بأصول الفلسفة السياسية في الاسلام ٠

وأشرت الى « مكانة » القوة « بجميع أنواعها وطبائعها ووسائلها في الفلسفة السياسية في الاسلام ، وهي ما يُطلق عليه في اصطلاح علمائنا « الشوكة » أو « السلطان القاهر » وقلنا ان بحوثهم استهدفت « التوفيق » بين « القوة » من حيث طرقُ استخدامها ، ومواقع ممارستها ، وحالات هذا الاستخدام ، من جهة ، وبين مقتضيات المُثُل السياسية في الاسلام ، وبيّناته ، وغاياته أو مقاصده العليا في الحياة الانسانية من جهة أخرى ، بحيث لا تَمَسّ ممارستُها « المشروعية العليا » في الدولة ، سواء على الصعيد الداخلي أم الدولي ٠

هذا و « القوة » في الفلسفة السياسية في الاسلام منوطة بالعدل الشامل دائماً ، لا تنفك عنه ، على ما نوّه به الامام الغزالي والماوردي والجويني ، وابو يعلى ، وغيرهم ، من فقهاء السياسة ، كيلا تطغى « القوة » على مبادىء العدل والحق ، والحرية ، أو المساواة ، والتكافل السياسي والاجتماعي الملزم ، وأمهات الفضائل ، والكرامة الآدمية ، أو الاعتبار الانساني بوجه عام ٠

وأشرنا كذلك ، أن « سلطة الدولة » مما تقتضيه طبائع البشر ، بل مما يقتضيه معنى « المُلك » نفسه ، لأن المنع من التظالم بين الناس تنحصر علته في أحد أمور أربعة : وازع الدين ، ورادع العقل ، وعامل العجز ، والسلطان القاهر » حتى اذا ضَعُف الوازع الديني ، وتغلب الهوى على حكمة العقل ، كان الداء العضال ، ولا دواء له الا القوة الرادعة ، ليستوثق الأمر ، وتتوحد الكلمة ، ويجتمع الشمل ، وتتوفر أسباب السيادة والعزة ، ونتابع البحث في هذا الموضوع الهام ٠

ي ـ السيادة او السلطة ، او « السلطان القاهر » ـ بما هو قاعدة جوهرية من قواعد « السياسة والحكم » أو هو مدرك للدولة ـ في فلسفة الاسلام السياسية ـ ينبغي ان يكون قرينا « للعدل الشامل » لا يريم عنه ، والا كان « الظلم » و « القهر » وهما عدو الاسلام •

تجد هذا « الاقتران » بيّنا في بحوث الامام الغزالي ، والماوردي وغيرهم ، ابّان تفصيلهم للقواعد التي تستند اليها الدولة ، حيث جعلوا « السيادة » أو السلطة « حجر الزاوية » في كيانها •

صحيح أن «السيادة» انما تعني في المقام الأول « سيادة التشريع » والمبادىء، وهيمنة المُثل والمقاصد العليا في الدولة التي تفتقر الى التنفيذ ، من قِبَل الرئيس الأعلى الذي يملك « حق الأمر » وصنع القرار ، غير أن « القوة » المادية من لوازم هذا التنفيذ في الداخل ،ليستقيم شأن الأمة ، بل ومن مقتضيات السيادة نفسها ، لحماية الدولة من العدوان الخارجي ، براً وبحراً وجواً •

وتعليل ذلك ، أن « السلطة العليا »في الدولة ـ في نظر الاسلام ـ انما تعني « الأمر والنهي » على وفق ما جاء به الشرع ، وأن الاستئثار بهذا الحكم تنفيذاً ، هو حق لولي الأمر ، بمقتضى نيابته عن الأمة في تنفيذ شرع الله فيها ، تحصيلا لمصلحتها العليا ، وهو ما أشار اليه صاحب كتاب المسايرة من أنه : « التصرف السياسي العام على المسلمين[٤٤] » أي بمقتضى الشرع ، غير أن هذا « التصرف » قد لا يتم الا أن يكون مقترناً بالاكراه المادي ، في كثير من الأحوال ، ومن هنا كانت القوة المادية من عناصر « السيادة » أو مستلزماتها ، وتتجلى أهميتها في اعتبارها من « قواعد السياسة والحكم » حيث حصرها الماوردي فيما يلي : « دين" مُتبّع وسلطان قاهر ، وعدل شامل ، وأمن عام ، وخصب دائم ، وأمل فسيح »[٤٥] •

ونتناول فيما يلي تفصيلا وتحليلا للقواعد التي تتصل بالسيادة بايجاز ، وتبيين ما بينهما من علاقات تُلقي ضوءاً في مجموعها على مفهوم « السيادة » في الاسلام ، وقيوده ، بما اتضحت في فلسفة الامام الماوردي السياسية بوجه خاص •

كتابخانه
بنياد دايرة المعارف اسلامی

أ ـ ابتدأ الماوردي بقاعدة « الدين» بمفهومه العام ، من العقائد والفضائل، والعبادات ، والتشريع ، ومعلوم أن الاسلام جامع بين العقيدة ، والعبادة ، والفضائل ، والشريعة ، بحيث يؤلف من هذه العناصر « كُلاً لا يتجزأ » وهو يمثل « الوحي » المنزّل ، كتاباً وسنّة .

والدين بهذا المعنى الكامل ، أساس في استصلاح الخَلق ، وتربية المواطن الصالح ظاهراً وباطناً ، ولا سيما في صرفه عن شهواته ، وخلق الوازع الديني لديه بما يُوصِّل عامل المراقبة الذاتية ، والمحاسبة للنفس في السر والجهر على السواء . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى ، ينهض « الدين » تشريعاً ومُثُلاً وقيماً بالمشروعية العليا في الدولة التي يتقيد بها الحاكم والمحكوم على السواء ، فالدولة في الاسلام هي « المُثل العليا » والمبادىء ، والقواعد العامة المهيمنة ، حالة التنفيذ والحركة من قِبَل الجهاز الحاكم ، ومن قِبَل المواطنين أيضاً على السواء : حق الأمر بمقتضى الشرع من قبل أولي الأمر ، والطاعة والتنفيذ من قبل أفراد الأمة ، ولهذا استحقّ التقديم ، لكونه القاعدة الأساسية الأولى في كيان الدولة، والعامل الأول في صلاحها ، واستمرار نفوذها ، وهذه هي « سيادة القانون » ، فالدولة في الاسلام دستورية ـ كما ترى .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ب ـ أما « السلطان القاهر » فهو « القوة » التي تكفل « الاكراه المادي » الذي يُفتقر اليه عند التنفيذ ، اذا ما استعصى القيام به طوعاً ، لأن « الحق » أو « العدل » لا بد له من « قوة » تحميه وتنفذه ، وتتمثّل هذه « القوة » فيمن يحافظ على الأمن داخلاً ، وفيمن يذود عن « السيادة » نفسها من العدوان الخارجي ، براً ، وبحراً ، وجواً ، كما قدمنا ، فهي « سيادة » الشأن فيها ان تتمثل في الامام المطاع .

على أن للسلطان القاهر دوراً هاماً في جمع شتات الأمة عند التفرق والتنازع تحت تأثير المطامع والأهواء ، بعامل « الأنانية » و « حب السيطرة » والمنافسة غير المشروعة ، وهذا من « طبائع البشر » فكانت « القوة » اذن من مستلزماتها ، لتحقيق وحدتها ، وجمع شملها .

هذا فضلا عن أن « السلطة » التي من شانها أن تحقق مقتضيات « السيادة » تصون الحقوق ، وتسعى الى تجسيد« المقاصد العليا » في الدولة ، واقعا ، وهذا هو « الالتزام السياسي » الذي يجعل «القوة» في خدمة القانون ، والحق، والعدل ٠

جـ ـ أما « العدل الشامل » فهو القاعدة العظمى التي تَرِدُ قيداً على « السلطان القاهر » كما أسلفنا ، ولاريب أن هيمنة « العدل » انما تعني « هيمنة التشريع نفسه » اذ العدل مُشتق منه ، لا من أمر خارج عنه ، على ما ذهب اليه بعض فلاسفة السياسة الوضعية ، بجعلهم ما يسمى « القانون الطبيعي » هو « المهيمن » على التصرف السياسي العام من قِبَلِ الحاكم العادل؛ أو الحاكم المطلق ، على نحو ما نرى في فلسفة« هوبز » الاستبدادية ، أو ميكيافيلي الايطالي من قبله ، أو « جان بودان »الفقيه الفرنسي[٤٦] ٠ مما لا يتسع المقام هنا لتفصيل القول فيه ، ولكن هذا لا يحول دون تناول تلك الفلسفة بالبحث بايجاز ٠

هذا ، ومن المعلوم أن « القانون الطبيعي » أمر مبهم ، بل قد اتخذ ظهيراً للفلسفة الفردية التي اشتقت منها « نظرية القانون » في دول أوروبة الغربية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ،وأوائل هذا القرن العشرين ، وان كانت آثاره مستمرة الى يومنا هذا في كثير من الدول ٠

هذا ، و « العدل الشامل » عند الامام الماوردي يراد به « التشريع النظري ، والتنفيذ أو التطبيق العملي في كافة وجوه التصرف السياسي العام كليهما ،أي ما يتعلق بتنفيذ التشريع القائم في شتى مجالاته ، وبما يستلزم أيضا ، من « سلطة التشريع الاجتهادي » من أهله ،ولعل هذا النوع الأخير من « السلطة التشريعية » في الاسلام ، ولا سيما مايتعلق منه بسياسة الدولة ، وتدبير أمر الأمة وشئونها ، في الداخل ، وعلاقاتها السياسية على الصعيد الدولي ـ يمثل ـ كما قلنا ـ « حجر الزاوية » في مفهوم« السيادة » في الاسلام ، وتفصيل أو تحليل « قواعد سياسة التشريع الاسلامي» أمر يفتقر الى بحوث مطولة ليس هذا

مقامه ، ومن هنا يُفهم مضمون قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة »[٤٧] .

هذا ، ولعل « هيمنة » التشريع الاسلامي ــ نصاً وروحاً ومقاصد عليا ــ على التصرف السياسي العام ، بما يمثل « العدل » في كافة وجوهه ومناحيه ، هو المعنى الذي أشار اليه الامام الماوردي ، بوصفه « للدين » بأنه « مُتَّبع » ووصف «العدل» بأنه «شامل» اذ العدل لا يتجزّأ ، ولا يتبدل ، والا كان ابتداعاً لا اتباعاً.

هذا ، ووصف الدين بأنه « متبع » يشمل أموراً ثلاثة فيما نرى :

١ ــ عدم احداث أو ابتداع شيء لم يثبت أنه من الدين لا نصاً ، ولا دلالة ، ولا روحاً ، ولا مقصداً ، وهذا المعنى مشار اليه في تعريف الماوردي لجهاز الحكم في الدولة بقوله : « خلافة النبوة[٤٨] ، في «حراسة الدين» أي من الابتداع فيه ، أو الهجوم عليه ، أو تعطيله عن التنفيذ أو المخالفة عن أمره .

٢ ــ الاستنباط الدقيق للأحكام على أساس المنهج العلمي الأصولي .

٣ ــ التطبيق الدقيق ، والاجتهاد فيه ، بحيث يراعي تفهم الواقع ، وظروفه الملابسة ، وادراك النص أو القاعدة الواجبة التطبيق عليه ، ثم الوقوف على مآله والتبصّر بنتائجه المتوقعة ، آخر الأمر .

هذا ، و « شمول العدل » في الاسلام ، انما يعني تناوله ــ فيما يتناول ــ لمجالات الحياة الاقتصادية ، والاجتماعية ، والادارية ، والقضائية ، فضلا عن السياسية ، وبيان ذلك :

أ ــ أن « العدل الاجتماعي » بوجه خاص ، ينهض به مبدأ « التكافل الاجتماعي الملزم » في الاسلام ، بما يؤمّن الكساء ، والغذاء ، والسكن ، لكل فرد بالغ عاقل من أفراد الدولة ، فضلا عن رعاية الجانب الصحي ، والعلمي ، والعملي ، وغير ذلك ، فالعدل الاجتماعي هو أساس « الحقوق » الاجتماعية التي توصف اليوم بأنها حقوق جديدة[٤٩] .

ب ــ وأما « العدل الاقتصادي » فيتبدى في تحريم « الاستغلال » بكافة وجوهه من مثل الربا ، والاحتكار ، والغَبن الفاحش ، والغِش ، والغَرَر ، والتعسف ، وكذلك في تحريم ، القمار ، والرشوة ، وسائر طرق الكسب غير المشروعة ، ورعاية الصالح العام .

هذا ، ومن أهم وجوه « العدل الاقتصادي » اقرار الاسلام « للملكية الفردية » في مفهومها الاجتماعي والانساني ، ، بحيث تبقى « مشروعية » التصرف فيها قائمة ، ما دام المعنى الاجتماعي والانساني مرعيا ، أداءً لوظيفتها الاجتماعية ، دون تعسف ، أو استغلال ، أو اضرار بالصالح العام .

هذا ، ويتبدى أيضاً ، اقرار مبدأ « تكافؤ الفرص » في النشاط الاقتصادي مع مراعاة حق الغير من الأفراد ، والمجتمع ، والدولة .

جـ ـ وأما « العدل السياسي » والاداري ، فأساسه « تولية الأكفياء في الوظائف العامة » وتقديم الأكفأ على الكفء ، دون محاباة ، بسبب من قرابة ، أو مودة ، أو موافقة في بلد ، أو لأي سبب كان ، مما لا يتصل بالكفاءة ، لقوله ﷺ : « من ولّى رجلا ، وهو يرى أن غيره خير منه ، فقد خان الله ، ورسوله » . ويتصل بالعدل السياسي ، منح كل فرد في الدولة ـ اذا كان بالغاً عاقلا ، وعلى قدر من الثقافة ـ « حق شوراه » وحقه في « الترشيح » اذا توافرت فيه شروطه ، تحقيقاً لمشاركته السياسية عملا ، وافساح المجال أمامه لتحقيق ذاته وملكاته ، وصيانة للطاقات العلمية أن تهدر ، وفي ذلك من الاضرار بالصالح العام مالايخفى.

وكذلك مبدأ « وضع الرجل المناسب ، في المكان المناسب » أو ما يطلق عليه الماوردي « رجل الوقت » لأنه من « العدل السياسي » وكذلك « اعطاء كل ذي حق حقه سياسياً واجتماعياً » ومن هنا كان التفاوت في « العطاء » على أساس التفاوت في « الكفاءات » والخدمات ، عملا بقوله تعالى : « ولكلٍّ درجات" مما عملوا » وقوله سبحانه : « ولا تَبْخَسوا الناسَ أشياءَهم » وقوله عز وجل : « وأنْ ليس للانسان الا ما سعى » والعدل لا يتجزأ ، في الدنيا والآخرة .

هذا ، ومن العدل السياسي في الاسلام ، تحريم « استغلال النفوذ » باتخاذ « المناصب في الدولة » وسيلة الى ذلك ، وحديث « ابن اللُّتْبِيَّة » ظاهر لا يخفى على أحد .

هذا ، ويرى الامام الطوسي ، وجوب التحري عن « الشخصيات ذوي الكفاءات » للوقوف على مدى كفاءتهم ، ونزاهتهم ، اذا ما أريد تعيينهم في « الوظائف الحساسة » في الدولة ، وذلك مما يتصل بالعدل السياسي بسبب ، اذ يُشترط ما يلي :

١ ـ أن يكون ذا « كفاءة » وخبرة، تتعلق بالمنصب العام الذي يتقلده ، وهذا هو مبدأ « التخصص » .

٢ ـ أن يكون نزيهاً عفيفاً مترفعاً عن استغلال المنصب ، لمنافع مادية تعود على شخصه .

٣ ـ ألا يجمع بين وظيفتين .

٤ ـ ألا يجعل لعلاقات الصداقة تأثيراً على أعمال السياسة العامة .

٥ ـ أن يبتعد عن كل ما من شأنه الاضرار بمصلحة الحكم والمجتمع، والدولة.

٦ ـ ألا يجعل لنساء موظفي الدولة ذوي المناصب العالية ، تدخلا في شئون الحكم(٥٠) .

وعلى هذا ، لا يُتصوَّر للحكم قيام في شرعة الاسلام الا أن يكون مستنداً الى أساسين جوهريين :

أولهما : «سيادة الدولة» بمقوماتها من « المشروعية العليا » التي تتمثل في « الدين » تشريعاً ، وعقائد ، وفضائل ، ومقاصد ، دون تحريف له ، أو ابتداع فيه ، كما يشمل « سلطة التشريع الاجتهادي » الجماعي من أهله ، ـ أي الشورى التشريعية ـ في حدود مفاهيمه، وقواعد ، وروحه ، في كل ما يجدُّ من أحداث ووقائع ، لا تتناولها النصوص الجزئية ، وهذه « السلطة » في التشريع الاجتهادي الجماعي، تبدو ـ أكثر ماتبدو ـ في « سياسة التشريع » التي تختلف عن « الفقه العام الثابت » لأن « سياسة التشريع »(٥١) في الاسلام ، تقوم أساساً على « التوفيق » بين المبادىء العامة ، والقواعد الكلية ، وبين الواقع السياسي القائم ، ووضع الأصوليون « خِططاً تشريعية » تمثل « المنهج العلمي » في الاجتهاد التشريعي ، مما يطلق عليه الأصوليون اصطلاح : « الاستحسان ، والاستصلاح ، والاستصحاب ، والعرف ، وسدّ الذرائع ، وقد أوسعها الامام الغزالي ـ رضي الله عنه ـ بحثاً في كتابه القيّم « المستصفى » وهذه الخِطَط كفيلة أن تُمدَّ الدولة بما تحتاج اليه من تشريعات ، ونظم ، واجراءات ، في شتى مجالات الحياة ، وتعتبر هذه «السلطة الاجتهادية التشريعية الجماعية» الأحكام المستنبطة الواجب تنفيذها عن طريقها ، من صميم « سيادة » الدولة ،

بل ان السيادة « يكاد ينحصر مفهومها الذى بعض فلاسفة السياسة الوضعية[٥٢]، في « حق تنفيذ التشريع » نصاً ودلالة ، واجتهاداً ، مصحوباً بوسيلة الاكراه المادي ، عند الاقتضاء ، وهذا يفضي بنا حتماً الى اعتبار « السلطان القاهر » عنصراً ضرورياً في مفهوم « السيادة » أي من صميم الولاية العامة على الأمة ، أو مستلزماتها على الأقل ، وسيأتي مزيد تفصيل في هذا الموضوع ٠

الثاني : « العدل الشامل » تنفيذاً ، وتطبيقاً ، اذ « لا قيام ، ولا بقاء لحكم على ظلم » وفي هذا المعنى يقول الامام الماوردي ما نصه : « كما أن السلطان ، ان لم يكن على « دين » تجتمع به القلوب، حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضاً ، والتناصر عليه حتماً ، لم يكن للسلطان لبث ، ولا لأيامه صفو ، وكان سلطان قهر ، ومفسد دهر ، ومن هذين الوجهين، وجب اقامة امام يكون « سلطان الوقت » وزعيم الأمة ، ليكون الدين محروساً بسلطانه ، والسلطان جارياً على سنن الدين وأحكامه »[٥٣] ٠

ولا ريب أن سنن الدين وأحكامه ، هي « العدل » بعينه ، بل هو المهيمن على التصرف السياسي العام على الأمة ، وموجهه ، فكانت لذلك « سيادة » مقيدة، ضبطاً لشئونها ، وصوناً للحق فيما بينها، ونشراً للأمن في ربوعها ، وتوحيداً لكلمتها ، بالقضاء على أسباب الفوضى ، والشر ، والفساد ، وعلى تشتت الآراء التي مبعثها منازع الأهواء والمصالح الخاصة المادية العاجلة ، وحماية لحدود الدولة ، وعملا دائباً على صلاح أمرها جملة ، بازالة كافة العوائق التي تعترض سبيل تقدمها ، وازدهارها ٠ وهذه هي « المصلحة العامة » التي تعتبر أهم ركن من أركان « العدل » ــ في الاسلام ــ في أقوى صوره ، وأبهى معارضه ، بل « المصلحة العامة » هي أساس « مشروعية الولاية العامة » والتصرف السياسي على الرعية ، بالاجماع ، للقاعدة الذهبية المحكمة التي مؤداها أن : « التصرف على الرعية ، منوط بالمصلحة » أي بمصلحة الرعية ، اذ هي المسوغ لذلك التصرف ، والمبرر لمشروعيته ، ولولا مصلحة الأمة ، لما كان لتولية رئيس الدولة عليها ، اي وجه ، ولما كان له حق الولاية ، والنصرة، والطاعة عليها ، ذلك من بدائه نظام الحكم في الاسلام ٠

ك ـ تفسير ما بيّنا آنفا ، من « الواقعيــة السياسية » ـ في فلسفة الامام الغزالي ـ التي جعلته ينظر الى « القوة » ـ بمعناهــا المادي والمعنوي ـ على انها شــرط مسبق ، ينبغي توافره فيمن يتولى أمر الأمة عنداختياره ، وأطلق عليها « شوكة أهل الشوكة » ـ كما ذكرنا ـ لتورثه « القدرة » على النهوض باعباء الحكم ، ومن ذلك تاييد اولي النفوذ ، والراي ، والمكانــة ، وذوي الخبرة بالمصالح المختلفة ، ومن بيدهم زمام « القوة » المادية ، اقول : تاييد هؤلاء ـ فضلا عن عامــة الشعب ـ لاختياره رئيســا للدولة ، اذ الشرط انما يُشرع أصلا ، لتحقيق حكمة ما يتوقف عليه ، وهي هنــا ، تحقيق معنى « السيادة » كــمّلا ، والاستقلال الذاتي الذي لا يسمح بالمشاركــة في « حق الأمر » والتصرف داخلا وخارجا، لأي قوة أخــرى خارجيــة أجنبية ، وانفــاذ ما تقوم عليه « السيادة » من التشــريع الأمــر الذي ينبغي أن يبقى مهيمنــا ، على الحاكم والمحكوم ، ضبطا لأصــول المعايش ـ على حد تعبير الامام الغزالي ـ وكفالة لاستتباب الأمن في الداخل والخــارج ، وحماية للصالح العــام ، وضمانا لتنميتــه وتقدمه وازدهاره ، وتحقيقا « لوحدة الأمة» التي هي القصى غاية من غايات السياسة والحكم ، بالقضــاء على كافة منــازع الأهواء الشخصية بتاثير من المصالح الخاصة التي هي مبعث تضــارب الآراء ، بمــا تورث من الشقاق ، والتنازع ، والتشــرذم ـ على ما صرح به ائمة الفقه السياسي فيما أوردنا آنفا من نصوصهم(٥٥) ـ وصيانة لسلامة كيان الدولة ٠

وتفسير ذلك :

أن هذا شرط « خارجي » يتوقــف عليه صلاحية الرئيس الأعلى ، وكفاءَتهُ ، للقيام بشئون الحكم والسياسة ، أو بالأحرى ، تحقيق « حكمة مشروعية ولايته العامة » والمقصد الأساسي منها ٠

هذا ، والشرط ـ أصولياً ـ انمــا يُشترط لتحقيق حكمة ما يتوقف عليه ـ على حد تعبير الامــام الشاطبي ـ(٥٦) غير أنه ليس شــرطاً ذاتياً مــن مكوّنات شخصيته المعنوية بحيث يتصل بالخصائص والمؤهلات ، وقد لا يكون له يد في توفيره٠

والحكمة في اشتراطه ، أنه يتصــل بالسلطة العامة ، من قِبَلِ أنــه يوفّر عنصر التأييد المعنوي والمــادي المدعّم لمركزه ، بما في ذلك من تأييد الرأي العام في الدولة أو انعقاد « الارادة الشعبية » على توليته سلطةَ الحكم التي تكفل نجاحه في ممارستها ، وفي هذا المعنى يقول الامام الغزالي ما معناه : « الا أنه يُشــترط كذلك ، توافر شروط « خارجية » مــن « القدرة » على الحكم التي تقوم عــلى

« شوكة أهل الشوكة » الموجهتين لتأييد الامام »[٥٧] مما يدل على ايمانه بوجوب توافر « السيادة » في الدولة التي تتمثل في الامام المطاع »[٥٨] ولا ريب أن « الطاعة » هنا ، انما تعني الامتثال « لحق الأمر » وطاعة الأمة أقرب تحقيقاً اذا كانت قد انعقدت ارادتها على اختيار حاكمها ابتداءً ، وعلى اقتناعها بتعاونها معه ـ مادياً ومعنوياً ـ بقاءً واستمراراً .

وبدهي ، انه يدخل في مفهوم « شوكة أهل الشوكة » الجيش ، والقوات المسلحة .

ل ـ اقتران « القوة » أو « السلطان القاهر » بالعدل الشامل ، تأكيد لوجوب « التوفيق » بين استخدام وسائل القوة المادية ، وبين مقتضيات العدل ، والفضائل الخلقية لا الفضائل السياسية ، على ما ذهب اليه رائد الفكر السياسي الحديث « ميكافيلي » ومبدأ « التوفيق » هذا ، من اهم خصائص الفلسفة السياسية في الاسلام ، وجعلها الامام الغزالي ، قوام مفهوم هذه الفلسفة، فليس الحق للأقوى، بل القوة لخدمة الحق ، واقامة العدل ، وتدعيم الأمن والسلم .

هذا ، وتفسير اقتران « القوة » أو « السلطان القاهرة » بالعدل الشامل ـ كما أسلفنا ـ أنه تأكيد لوجوب « التوفيق » بين « القوة » ومقتضيات العدل ، وهو أهم خصائص الفلسفة السياسية في الاسلام .

يدلك على هذا، أن القرآن الكريم ،حين رمز الى « القوة » بالحديد ، في سورة الحديد ، الذي فيه بأس شديد ،ليكون خادماً ، وحامياً ، ومدعماً « للبيّنات » التي ترسم طريق العدل في السياسة والحكم ، وتبين معالمه ، فضلا عما ترسي من أصول « القيم الانسانية ،و « الفضائل الخلقية » في مثل قوله عز وجل : « لقد أرسلنا رسُلَنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد ، فيه بأس شديد »[٥٩] فكان « العدل » هو الهدف الأسمى ، من ارسال الرسل ، وانزال الكتب السماوية ، أقول : ان القرآن الكريم حين رمز الى « القوة » بكلمة الحديد عقب ذلك ، فانما قصد الى الاشعار بأن « القوة » انما شرع وجوب اعدادها ، من أجل تدعيم تلك «البيّنات» وتطبيقها ، وهو « القسط » فلا تعلو « القوة » على البينات والعدل في شرع الاسلام ، وإلاّ انهار المجتمع ، ودالت الدولة ، وعم الفساد ، وهو ما أشار اليه الامام الماوردي آنفاً ، فالقوة ـ كما ترى ـ عماد السياسة الرشيدة والحكم العادل، بل ومن مستلزمات « سيادة الدولة » .

وعلى هذا ، فقد استقر في تصور فلاسفة السياسة المسلمين ، أن « القوة » شرعت سنداً للحق ، والعدل ، والدين ، وقِيَمِه ، فليست « القوة » المادية مقصودة لذاتها أو مُحكَّمة في سياسة الدولة ، ولا في علاقاتها الخارجية - في نظر الاسلام - بل « العدل » هو الأساس في كل ذلك ، والا كانت السيادة « للقوى » الغاشمة في العالم على النحو الذي سنرى في فلسفة السياسة الوضعية(٦٠) ، اذ جعلت « الحق للأقوى لا « للأعدل » وهذا هو منشأ الفساد في الأرض ، والسبب الرئيسي للاضطراب العالمي ، ولهذا وجب على المسلمين اعداد القوة بجميع وجوهها - مادياً ومعنوياً - ، أصلا وتكويناً في مقومات الدولة ، لحماية الحق والعدل والأمن والسلم ، أن يُبغي عليها ، وعملا بمقتضى ما أرسى القرآن الكريم نفسه من « سُنَّة التدافع » في المجتمع البشري ، المقرر بقوله تعالى : « ولولا دفعُ اللهِ الناسَ بعضَهم ببعض ، لفسدت الأرض » على ما بيَّنا .

هذا ، ورفعاً للعدل على غارب القوة ، فرض القرآن الكريم على المؤمنين ، أن يكوِّنوا أنفسهم تكويناً خاصاً - بمقتضى ما أرسي في أصوله من قِيَمٍ ، وتوجيهات ، بحيث يقدرهم على النهوض بمهمة « القوامة » على « العدل » في العالم كله ، اذ صياغة أنفسهم أولا على عين المُثُل والقيم الانسانية الموضوعية المطلقة ، والفضائل الاسلامية ، كفيلة بأن تجعلهم مؤهلين لتلك « القوّامة » بل جديرين بالقيادة والريادة ، وأحقّاء بالعمل السياسي على اقامة مرفق « العدل » واقعاً بين البشر ، لأنه حق انساني مشترك ، لا يعبث بميزانه اختلاف دين ، أو لغة ، أو لون ، أو عُنصر ، بل وفرض عليهم التضحية بالأموال والأنفس في سبيل تحقيق ذلك ، لقهر الظلم والبغي والعدوان في الأرض - أياً كان الظالم وأياً كان المظلوم - ومحْق مظاهر آثارها من الوجود البشري ، وهذا مطلب شاق ، وجدُّ عسير ، ولكنه ممكن التحقيق ، اذا فهم - في ظل هذا المبدأ - سرُّ قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة » وهذا التعميم في « القوة » شامل لكافة أنواعها ، مادياً ومعنوياً .

أما أنه سبحانه قد فرض على المؤمنين أن يكوِّنوا أنفسهم تكويناً خاصاً ، ليكونوا أهلا « للقوامة » على مرفق « العدل » المطلق - اقامة ، وتنفيذاً

واشرافاً ـ في العالم كله ، فتجد ذلك صريحاً في مثل قوله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا ، كُونُوا قَوّامين بالقسط ، شهداءَ لله»[٦١] باطلاق، وقوله جل ثناؤه، « قُلْ أمَرَ ربّي بالقِسْط »[٦٢] ، والأمر يقتضي الفرضية والوجوب ، وفي أرفع مستوى يرقى اليه الطلب الالهي ، وقد خُوطب به الرسول ﷺ لاظهار أهمية « العدل » كيلا يتهاون في شأن « العدل » أحد ، ولو كان رسولا مصطفى ، فكانت أمته مخاطبة به من باب أولى ، ولا سيما من بيدهم مقاليد الحكم ، وأزِمَّةُ شئون السياسة •

على أن القرآن العظيم ـ اهتماماً ـ منه بشأن « العدل » الذي قامت على أساسه السموات والأرض ، التفت الى ذوي السياسة ، ورجال الدولة ، بوجه خاص ، ففرض عليهم تطبيق مبادىء العدل ، فيما يَتَوَلّون من شئون الناس عامة ، ورعيتهم خاصة ، بقوله سبحانه بصريح « الأمر » وهو أقوى وجوه الطلب والفرضية « ان الله يأمُركُم أنْ تُؤَدّوا الأمانات الى أهلها ، واذا حكمتم بين الناس أنْ تحكموا بالعدل»[٦٣] ولا يخفى ما في التعبير بكلمة « الناس » من العموم، مما لا يمكن معه قَصْرُ تطبيقه على المسلمين خاصة ، وهذا يؤكد قولنا آنفاً ، إن « العدل »[٦٤] في الاسلام ، حقٌ انسانيٌ مشترك •

وعلى هذا ، فقد ظهر جلياً ـ فيما نحسب ـ أن أساس فلسفة السياسة والحكم في الاسلام ، انما هو « العدل » المطلق بين البشر ، بما يفيد « الشمول » دون تخصيص ، وهو ما قرره الامام الماوردي في صدد بيانه للأسس التي تقوم عليها « الدولة » حيث يقول : «وأما القاعدة الثالثة : فهي « عدل» شامل »[٦٥] ثم يُعقّب على ذلك بقوله :« وليس شيء أسرع في خراب الأرض (العالم) ولا أفسد لضمائر الخَلق (باطلاق) من الجَوْر « وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال : « بِئس الزادُ الى المعاد ، العدوان على العباد »[٦٦] • باطلاق ـ كما ترى ـ وهذا سموٌ في المعنى السياسي بالغ الشأو في القيمة الانسانية •

وأما الامام الغزالي ، فقد بحث في« أصول العدل والانصاف » وأفرغها في عشرة أصول ـ كما أشرنا ـ في كتابه المعروف : « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » مما سنفصل القول فيه في مقامه من هذا المبحث[٦٧] ان شاء الله تعالى •

م ـ واقعية الفلسفة السياسية عند الامام الغزالي ـ فيما يتعلق بوجوب اقامة الدولة ، او تفسير نشاتها ـ تبدو في أمرين :

أولهما : ان تكوين « المجتمع السياسي الصالح » لا يتم الا بنظامين : نظام الدنيا ، ونظام الدين ، دون فصل ، تلبية لمطالب الجسد ، ومطامح الروح ، والا كان فقدان التوازن ، برعاية أحدهما دون الآخر ، واستحالة استقامة أمره واقعاً وعملا ، ولن يتأتّى له أن يحقق في حياته المستوى الانساني الرشيد ، فضلا عن أن « المجتمع » الانساني لا يمكن أن يسوده نظام ذو مشروعية عليا ، يلتزم بها الحاكم والمحكوم على السواء ، الا بالدولة ، والا فقد خاصيته السياسية ، اذ لا مجتمع سياسياً بدون نظام ومشروعية عليا ، وهو ما أشار اليه الامام الغزالي آنفا في مقدماته ونتائجه المنطقية ، وهذا التفسير الفلسفي لنشأة الدولة ، وضرورتها ، وضرورة اقامة ولي أمرها ، قد تأكد بالأدلة القاطعة التي وردت في الكتاب والسنّة وعمل الصحابة ، حيث نهضت كلها ، بوجوب اقامة الدولة ، وطاعة أولي الأمر فيها(٦٨) ، على ما سيأتي تفصيله في مقامه ، ان شاء الله تعالى ، ولكن وكْدنا منصبٌ هنا ، على بيان واقعية الامام الغزالي في فلسفته السياسية •

هذا ، وتبدو واقعية الامام الغزالي في فلسفته السياسية أيضاً ، عند البحث في كيفية نشأة الدولة ، لا في أدلة أصل نشأتها فحسب ، اذ تراه ، يتناول هذا الموضوع مفصلا في كتابه الاحياء(٦٩) حيث يورد أموراً كثيرة هي واقعية فعلا ، ومشاهدة ، ومحسوسة ، لأنها تمثل « حاجات المجتمع البشري ومطالبه في كل عصر » فكان ـ في هذا المجال ـ فيلسوفاً سياسياً واجتماعياً معاً •

ثم انه ـ كفيلسوف سياسي ـ نراه يخطط للدولة المثالية ، تخطيطاً لا يستعصي على التطبيق ، تجد هذا مفصلا فيما أسماه أصول العدل والانصاف(٧٠) ، على ما أشرنا •

أما الحاجات والمطالب التي تفسّر لنا كيفية نشوء المجتمع والدولة ، فقد فصلها الغزالي تفصيلا يومىء الى أهميتها ، وواقعيتها ، في آن معاً ، وانها نمت وتكاثرت على سبيل التطور ، فمن ذلك الحاجة الماسة الى أصول الصناعات

وآلاتها على اختلاف أنواعها ، وحاجة الانسان الفرد الى الاجتماع ، اشارة الى كونه كائناً اجتماعياً بطبعه ، وهذا ما سنفصل القول فيه في الفقرة التالية ، وحاجة المجتمع الى انشاء البلاد ، ومرافقها العامة ، من الطرق ، واقامة الجسور ، والقناطر ، والمدارس ، وما الى ذلك ، وحاجته الى التجارة ، والأسواق ، ولكن المهم في الأمر هو اشارة الامام الغزالي الى حاجة المجتمع أو الأمة « الى أهل السياسة » للقيام برعايتها ، وانمائها وتنظيمها ، ... فاذا كانت هذه الحاجات والمطالب الحيوية ، وغيرها كثير - وهي تتطور بحكم التقدم العلمي - قائمة في كل عصر وبيئة ، يفتقر اليها المجتمع منذ نشوئه ابتداءً ، وفي استمرار الحياة الانسانية فيه ، فان افتقاره الى « أهل السياسة » على ما أشار اليه الامام الغزالي ، يغدو حاجة فطرية ، وضرورية ، لأنها كامنة في طبيعة المجتمع الانساني ، لسبب بسيط ، هو أن رجال السياسة والحكم ، هم الذين - بحكم مؤهلاتهم ، ووظائفهم - يَصْلُحون لتدبير شئون الأمة ، داخلا وخارجاً ، ويسوسونها على حد تعبير الامام الغزالي - « بقانون السياسة » اذ من المشاهَد المحسوس ، ان الأمور لا تنتظم في مجتمع ما ، أو تسير فيه الحياة على استقامة ، بحيث يستتب الأمن فيها ، وتُصان الحقوق والحرمات ، وتُحمى الأوطان من المغيرين والأعداء ، الا بالدولة ، أو القائمين بشئون السياسة والحكم فيها ، بل لا يتصور - في فلسفة الامام الغزالي والماوردي وابن خلدون - أن يقوم مجتمع ما ، دون أن يسبقه قيام الدولة ونشوئها .

ن - النظر السياسي الواقعي - عند الامام الغزالي والماوردي وغيرهما - يقوم على اعتبار كلٍ من المجتمع ، والانسان الفرد ، وحدة طبيعية ، واجتماعية ، وسياسية ، ومدى علاقة كليهما بكيفية نشوء الدولة .

هذا بالنسبة الى الأمة أو المجتمع الانساني ، بوصفه مجتمعاً ، ولكن « الواقعية السياسية » قد حملت الامام الغزالي على ألا يغفل شأن « الانسان الفرد » في حد ذاته ، على اعتبار أنه « وحدة طبيعية » « ووحدة اجتماعية » و « وحدة سياسية » في آن معاً ، وعلى أساس هذا النظر السياسي الواقعي ، طَفِقَ الامام الغزالي ، يفسّر لنا كيفية نشوء الدولة على أساس من حاجة هذه « الوحدة » المتعددة الجوانب ، ومدى علاقتها بالمجتمع ، ثم صلتهما معاً بكيفية نشوء الدولة ، على ما أشرنا .

وبيان ذلك :

ان الامام الغزالي – وغيره من فلاسفة السياسة المسلمين – ، يرى أن للمجتمع من حيث هو ، حاجات ومطالب خاصة به ، يفتقر اليها بحكم طبيعته . وان هذه « المرافق والمؤسسات ، والخدمات » لن يتم تحقيقها والقيام بها على الوجه المُجدي والأكمل الا في ظل دولة ، لمحدودية طاقات الأفراد عن النهوض بها على هذا الوجه ، فكانت الدولة شرطاً مسبقاً لقيام المجتمع نفسه ، وانتظام شئونه ، ومرافقه ، وهذا أمر « واقعي » لا سبيل الى انكاره ، أو تجاهله .

هذا وأجمع علماء الاسلام على أن اقامة مرافق الدولة ، ومؤسساتها من الفروض والكفائية ، وعلى حسب الاختصاص والخبرة ، مما سنفصل القول فيه .

أما الأمر الثاني الذي يفسر لنا كيفية نشوء « الدولة » واقعاً – في نظر الامام الغزالي والماوردي وغيرهما – ، فهو حاجات « الفرد » نفسه أيضاً من حيث هو كائن اجتماعي وسياسي ، على استقلال ، اذ لا يجوز الخلط بين حاجات الفرد ، وحاجات المجتمع ، لأن لكل منهما كياناً خاصاً ، ومصلحة مستقلة ، تجب مراعاتها ، والا فلن يستقيم أمرهما وشئونهما ، بالنظر السياسي السطحي الذي يجانب الدقة في تمييز « مكوّنات الواقع » ولاريب أن اغفال أي منهما هو منشأ ما ينتاب التدبير السياسي من الفشل ، لمنافاته أو تجاهله لطبائع الأشياء .

أضف الى ذلك ما قدمنا آنفاً ، من أن « طبائع الناس » – بما فطروا عليه من « الغرائز » وما رُكّب في أصل جبِلّتهم من « الأنانيات » و « الشهوات » حتى انهم لیندفعون تحت تأثيرها الى التهافت عليها ، دون اقتصارهم على تحصيل ما يكفي حاجتهم ، وبالطرق المشروعة ، أقول : ان طبائع الناس وما فطروا عليه ، سبب رئيسي من أسباب نشوء الدولة ، تجد هذا بيّناً صريحاً بالنسبة الى طبيعة الفرد ، في قول الماوردي : « اعلم أن الله تعالى ، لنافذِ قُدرتِه ، وبالغ حكمته ، خلَق الخَلق بتدبيره ، وفَطرهم بتقديره ، فكانَ من لطيفِ ما دبّر ، وبديع ما قدّر ، أنْ خلَقَهُم محتاجين ، وفطَرهُم عاجزين ، ليكون بالغنى منفرداً ، وبالقدرة مختصاً ، حتى يشعرنا بقدرته أنه خالق ، ويعلمنا بغناه أنه رازق ، فنُذعن بطاعته رغبة ورهبة ، ونقر بنقصنا ، عجزاً وحاجة »(٧١) .

وبَيّن" أن هذا يفيد أن الانسان مدني بطبعه ، غير أن الامام الماوردي ، فسر ذلك تفسيراً روحياً ودينياً خالصا ،كما ترى ٠

ثم يضيف الامام الماوردي في بيان صريح لهذه «الحقيقة الفطرية» الى ذلك قوله : ثم جعل الانسان أكثر حاجة من جميع الحيوان ، لأن من الحيوان ما يستقلُّ بنفسه عن جنسه ، والانسان« مطبوع » على الافتقار الى جنسه ، واستعانته صفة لازمة لطبعه ، وخِلْقة"قائمة في جوهره » ولذلك قال الله سبحانه وتعالى : « وخُلِقَ الانسانُ ضعيفا »هذا فيما يتعلق بالانسان الفرد ٠

ص ـ صلاح امر الدولة واستقامة امرها ، وانتظام شئونها ـ نتيجة للأصل السابق ـ لا يتم الا على أساس من الوفاء بحاجة المجتمع ، وحاجة الفرد ، كُلاًّ على استقلال ، وعلى أساس قيام العلاقة التعاونية ، بل التكافلية الملزمة بينهما ، لتبادلهما التاثير والتاثر ٠

أما ما يتعلق بالمجتمع ، والعلاقة الفطرية اللازمة التي لا تنفك بين المجتمع والفرد ، فتجدها بيّنة في قوله : « واعلم أن صلاح الدنيا معتبر من وجهين : أولهما : ما ينتظم به أمور جملتها ، والثاني : ما يصلح به حال كل واحد من أهلها ، فهما شيئان : لا صلاح لأحدهما الا بصاحبه » فقوله : « ما ينتظم به أمور جملتها ـ أي الدنيا ـ فالمقصود المجتمع والدولة ، هذا شيء ، وقوله بعد ذلك : « ما يصلح به حال كل واحد من أهلها » ـ فالمقصود به الانسان الفرد ٠

ثم يشير الاما مالماوردي الى العلاقة القائمة بينهما ، وأنها لازمة لا تنفك ، وأن بينهما تأثيراً وتأثراً ، متبادلا ، صحة وفساداً ، اذ يقول فيما نصه : « لأن من صَلَحت حاله ، مع فساد الدنيا (أهلها ـ ويعني المجتمع) واختلال أمورها ، لن يَعْدَم أن يتعدّى اليه فسادُها ، ويقدح فيه اختلالُهما ، لأنه منهما يستمدّ ، ولها يستعد » ٠

ع ـ الامام الماوردي يرى ـ وبحق ـ ان رعاية الصالح العام للدولة من قِبَل الأفراد ، شرط اساسي مُسبق ، لتوفير مصلحتهم،هم ، مما ينبيء ان مصلحة الفرد ، لا يتم توفيرها الا في نطاق رعاية الصالح العام،فالعلاقة طبعية فطرية ، وهذا هو منشأ مبدأ التعاون المشترك على البر والتقوى الذي أرساه القرآن الكريم ٠

يؤكد الامام الماوردي ضرورة أن يهتم الانسان الفرد بأمر دنياه ومجتمعه، بل وأن يحرص على المصلحة العامة ،ذلك،لأن مصلحة أمته، ومجتمعه، شرط أساسي

يتوقف عليه توفير مصلحته هو، واستقامة أمره ، في خاصة شئونه ، لأن الأصل ، تبادُلُه معه التأثيرَ والتأثرَ بحكم الفطرة، مما ينبيء عن « وحدة المصلحة » و « وحدة المصير » اذ يقول فيما نصه :« ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا ، وانتظام أمورها ، لم يجد لصلاحها لذة ، ولا لاستقامتها أثراً ، لأن « الانسان دنيا نفسه ، فليس يرى الصلاح الا اذا صلحت له ، ولا يجد الفساد الا اذا فسدت عليه ، لأن نفسه أخص ، وحاله أمس ، فصار نظره الى ما يخصه مصروفاً ، وفكره على ما يمسه موقوفاً » فالعلاقة فطرية ، وطبيعية ، ولذا كانت لازمة ، لا تنفك ، لأن ما منشؤه الفطرة ، وطبائع الأمور ، لا يمكن التغافل عنه ، أو عدم اقامة التدبير السياسي على أساسه ، وهذا دليل بيّن على أن الاسلام لا يضادُّ طبائع الأشياء ، بل يَقدُرها قَدرها ، وعلى هذا الاعتبار ، أرسى الاسلام مبدأ « التعاون » على البر والتقوى باطلاق ، في قوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » في وجهيه : الايجابي والسلبي ، كما ترى ، وهو الأصل الذي نشأ عنه مبدأ « التكافل الاجتماعي » ، والسياسي ، والاقتصادي ، والخلُقي ، الملزم ، لاطلاق النص ، فتبدّى لك ، أن قضية أن الاسلام « دين الفطرة » ليست زعماً مُفرغاً من المحتوى ، ولا دعوى مُرسلة !!

على ان الامام الماوردي ، قرر هذا المعنى ، في عبارته الصريحة التي لا لَبس فيها ولا ابهام ، بما يفيد أن مبدأ التعاون ، أو التكافل ، بما هو فطري، وضروري، أضحى قواماً للحياة الانسانية ، في تماسكها ، وتناسقها ، وانتظامها ، بل وقُوّتها ، واستعصائها على التهافت والانهيار ، تجد هذا في قوله : « واعلم أن الدنيا ، لم تكن قط ، لأهلها مسمدة ، ولا عن كافة ذويها ، مُعرضة .. واتفاقهم بالمساعدة والتعاون » ويفسر الماوردي وجوب التعاون ، باختلاف الناس مَدَارك ، ورزقاً ، لأن هذا التفاوت في الناس ، هو الذي يدفعهم الى الائتلاف بالمعونة ، ولو استووا فيها لما استقام أمر الحياة .

ـ هذا ، وبالله التوفيق ؛

ـ للبحث صلة ـ

الدكتور محمد فتحي الدريني
عميد كلية الشريعة
رئيس قسم العقائد والأديان
جامعة دمشق

الحواشي :

١ - النســاء/٢٦ ·
١ - غياث الامم والارشاد ·
٢ - الاحياء - والاقتصاد في الاعتقاد ·
٣ - الاحكـام السلطانيـة ·
٤ - المقدمـة ·
٥ - سلوك المالك في تدبير الممالك ·
٦ - تحرير الاحكام في تدبير اهل الاسلام ·
٧ - بدائع السلك في طبائع الملك ·
٨ - آراء اهل المدينة الفاضلة ·
٩ - التهافت ·
١٠- الاحياء : ج ١ ص ١٢ - ١٦ - وكتابه « المستظهري » ص ٦٢ ص ٦٣ - والاقتصــاد في الاعتقــاد ص ٢١٥ وما يليها - تحقيق الدكتور عادل العوا ط - دار الامانة بدمشق ·
١١- احياء علوم الدين - ج ١ ص ١٢ - ص - طبع مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ·
١٢- المرجع السابق ·
١٣- المرجـع السابـق ·
١٤- المرجع السابق ·
١٥- الاحياء - ج ١ - ص ٦٢ - ص ١٦ ·
١٦- علم الاجتماع السياسي - ص ١٧ - ص ١٨ - الدكتور ابراهيم ابو الغار · وراجع كتابنا خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ص ·
١٧- الاحـزاب/٣٦ ·
١٨- يوسـف/١٠٨ ·
١٩- فصلت/٣٠ ·
٢٠- النـور/٥٥ ·
٢١- من قوله تعالى : « وعد الله الذيـن آمنوا ، وعمـلوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض ·· »
٢٢- كتاب المسايرة مع شرحه المسامرة ص ٢٥٣ وما يليها ·
٢٣- الانفـال/٦٠ · ٢١٥ ·
٢٤- الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢١٥ ·
٢٥- ادب الدين والدنيا ص ١٢٠ وما يلها للماوردي ·
٢٦- منهاج السنة النبوية - طبعة بولاق - القاهرة - ج ١ ص ١٤١ لابن تيمية ·

٢٧- المستظهري - ص ٦٢ ص ٦٣ وراجع مهرجان الغزالي - ص ٤٧٠ وما يليها ·
٢٨- المرجع السابق ·
٢٩- المرجـع السابق ·
٣٠- المرجع السابق ·
٣١- ادب الدين والدنيا ص ١٢٠ - ص ١٢١ ·
٣٢- المرجع السابق ·
٣٣- ادب الدين والدنيا ص ١٢١ - للماوردي ·
٣٤- ادب الدين والدنيا ص - ١٢٠ وما يليها للماور
٣٥- من كلام عثمان رضي الله عنه ·
٣٦- المرجع السابق ·
٣٧- المرجع السابق ·
٣٨- الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢١٥ للامام الغزالي
٣٩- المرجع السابق ·
٤٠- ادب الدين والدنيا - ص ١٢٠ وما يليها ·
٤١- تحرير الاحكام ص ٤٨ - للامام بدر الدين ا
طبـع دولـة قطـر - ١٩٨٥ - تحقيـق فؤاد عبد المنعم ·
٤٢- البقـرة/٥١ ·
٤٣- البقرة/٢٥١ وراجع تحرير الاحكام - ص ٩
٤٤- المسايرة مع شرحه المسامرة - ص ٢٥٣ ا
٤٥- ادب الدين والدنيا - ص ١١٩ - وما
السقا - للماوردي ·
٤٦- رواد الفكر السياسي الحديث : ص ا
للدكتور محمد طه بدوي ·
٤٧- الانفـال/٦٠ ·
٤٨- الاحكام السلطانية - ص ٥ - وما
راجع كتابنا النظريات الفقهية -
ص ١٣ وما يليها - ط ١٩٨٢
٥٠- المجلد التاسع - العدد الثاني
وراجع كتابنا « النظريات الفق
ط - جامعة دمشق ·
٥١- الطرق الحكميـة في السياسة
ابن القيـم ·
٥٢- الفقيه الفرنسي - جان بو
رواد الفكر السياسي -

٥٣ـ ادب الدين والدنيا ـ ص ١٢٢ .
٥٤ـ الاحياء ـ ج ١ ـ ص ١٢ .
٥٥ـ الاحياء ـ ج ١ ـ ص ١٢ ـ ١٦ .
٥٦ـ الموافقات ـ ج ١ ـ ص .
٥٧ـ راجع في هذا « مهرجان الامام الغزالي » ص ٤٦٦ .
٥٨ـ المرجع السابق .
٥٩ـ الحديد/٢٥ .
٦٠ـ راجع رواد الفكر السياسي الحديث ـ للدكتور محمد طه بدوي ـ ص ٣٢ ـ وما يليها واساطين الفكر السياسي ـ ص ـ .
٦١ـ النساء/١٣٥ .
٦٢ـ الاعراف/٢٩ .
٦٣ـ النساء/٥٨ .
٦٤ـ تحرير الاحكام ـ ص ٦٩ ـ ص ٧٠ ـ لابن جماعة ـ الطبعة الاولى ـ سنة ١٩٨٥ ـ دولة قطر .
٦٥ـ ادب الدين والدنيا ـ ص ١٢٥ ـ تحقيق وتعليق الاستاذ المرحوم مصطفى السقا ـ الطبعة الثالثة ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ ١٩٥٥ ـ القاهرة .
٦٦ـ المرجع السابق .
٦٧ـ ص ١٣ وما يليها .
٦٨ـ يقول الله تعالى في هذا الصدد : « واطيعوا الله ، واطيعوا الرسول ، واولي الامر منكم » .
٦٩ـ ج ١ ص ١٢ ـ ص ١٦ .
٧٠ـ التبر المسبوك ـ ص ١٣ وما يليها ـ والاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٢١٦ ـ الاحياء : ج ١ ص ١٢ ص ١٦ .
٧١ـ ادب الدين والدنيا ـ ص ١٢٠ ـ للماوردي .

★ ★ ★

المصادر والمراجع

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

١ ـ غياث الامم .... للجويني
٢ ـ الارشاد الى قواطع الادلة .... للجويني
٣ ـ الاحياء .... للغزالي
٤ ـ الاقتصاد في الاعتقاد .... للغزالي
٥ ـ مفاتيح العلوم .... للغزالي
٦ ـ التبر المسبوك في نصيحة الملوك .... للغزالي
٧ ـ المستظهري .... للغزالي
٨ ـ الاحكام السلطانية .... للماوردي
٩ ـ ادب الدين والدنيا .... للماوردي
١٠ـ قوانين الوزارة وسياسة الملك .... للماوردي
١١ـ تحرير الاحكام .... لابن جماعة
١٢ـ بدائع السلك في طبائع الملك .... لابن الازرق
١٣ـ المسايرة مع شرحه المسامرة .... للكمال بن الهمام
١٤ـ منهاج السنة النبوية .... لابن تيمية
١٥ـ السياسة الشرعية .... لابن تيمية
١٦ـ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية .. لابن قيم الجوزية
١٧ـ الموافقات في اصول الشريعة .... للشاطبي
١٨ـ مقدمة ابن خلدون ....
١٩ـ مهرجان الغزالي ....
٢٠ـ مهرجان ابن خلدون ....
٢١ـ خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم .... للدكتور محمد فتحي الدريني
٢٢ـ الفقة المقارن مع المذاهب .. للدكتور محمد فتحي الدريني
٢٣ـ رواد الفكر السياسي الحديث .. للدكتور محمد طه بدوي
٢٤ـ اساطين الفكر السياسي .... للدكتور سعفان

الإمام الغزالي

ذو فكر منهجيّ فذّ واختصاصات علميّة شتّى

د. محمد سعيد رمضان البوطي

للامام الغزالي مكانة جليلة في عقلي وقلبي ، منذ اول عهدي بالسير في طريق المعرفة .

وليس هذا اطراءً له ، و لا برهان عظمة في شخصه او سموٍ في مكانته . فالرجل كان ولا يزال ملء قلب العالم وعقله ، بكل ما فيه من نحل ومذاهب وفئات . فماذا عسى ان يغير او يزيد في الأمر ، مكانته من فؤاد واحد مثلي وعقله !؟...

ولكني أريد أن أبني على ما قلت انني، منذ معرفتي للغزالي واقبالي على قراءة كتبه ، كنت أتساءل في نفسي عن سر هذه المكانة التي يتبوّؤها ، وعن مصدر هذا الجلال الذي يحيط به ، بل عن سر اعجاب الفكر العالمي به .

ولقد استقر في ذهني ، بعد طول فكر وتأمل ، أن مصدر ذلك كله يتمثل في مزيتين اثنتين امتاز بهما الغزالي دون أقرانه ، ودون الذين جاؤوا من بعده ، ودون كثير ممن خلوا من قبله .

أولى هاتين المزيتين أنه لم يكن على غرار من عاصره أو جاء من بعده من العلماء ، في التوجه الى اختصاص علمي واحد ، مع المشاركة في بقية العلوم الأخرى أو بعض منها، مشاركة اجمالية عامة . بل انك لتنظر ، فتجد اسمه يلتمع في كل قائمة تضم أسماء ذوي الاختصاص في أي من العلوم الاسلامية والعقلية المتداولة . فهو الاسم الوحيد الذي يتكرر في تلك القوائم كلها ! ..

تنظر في قائمة علماء الفقه ، فتجد اسمه مستقراً في قلبها . وتلتفت الى قائمة علماء الأصول ، أي (قواعد تفسير النصوص) واذا اسمه يلتمع في أعلاها . وتتأمل قائمة علماء الفلسفة الاسلاميين ، فاذا اسمه هو أول الأسماء فيها . وتنتقل الى قائمة علماء الكلام فتجده مستقراً في مقدمتها . ثم تنظر في قائمة علماء التربية والتصوف ، فاذا هو يتبوأ مركز الصدارة فيها . وتتحول الى قائمة علماء النفس فاذا اسمه قد سبق أيضاً اليها!..

بقي علم واحد ، لم يظهر للغزالي اسم بين أسماء العلماء المتخصصين فيه ، بل لعله كان دون مستوى المشاركة فيه أيضاً . وهو علم الحديث والرواية ؛ وان ذكر المترجمون له أنه أخذ يشتغل بالحديث في آخر حياته ، ولكن الموت عاجله ، قبل أن ينجز من ذلك سوى شيء يسير(١)

أما المزية الثانية التي كان يتمتع بها ، فهي الفكر المنهجي الدقيق ، الملازم له في كل ما يكتب ويبحث فيه ، أياً كان الموضوع أو العلم الذي يعالجه .

ولست أدري ماذا أقول في مصدر هذه المزية العجيبة لديه : أهي فطرة فطره الله عليها ، فهو منذ نشاته العلمية ، كان يتناول المسائل والمباحث العلمية المختلفة بتلك الفكرة المنهجية المبرمجة ، أم هي أثر خلّفته في فكره دراساته المنطقية والفلسفية ، فتمرس بها واعتاد عليها ولازمها في كل ما يكتب او يؤلف فيه .

ومهما يكن فانك لا تكاد تقرأ للغزالي بحثاً في أي من العلوم العقلية أو النقلية الا وتجده يسير بك في تحليل هذا البحث ودراسته ، من خلال منهج دقيق متبصّر ! .. فهو يبدأ بتفتيت كل المسألة الى أجزائها ، أو كلي الموضوع الواحد الى جزئياته . ثم يضع تلك الأجزاء أو الجزئيات تحت مجهر السبر والتقسيم ، ويخضعها جميعاً لاستقراء الاحتمالات العقلية كاملة ، ثم ينقد تلك الاحتمالات واحداً اثر آخر ، ويكشف عما قد يكون في تضاعيف كل منها من الزغل ومظاهر البطلان ؛ الى أن يوصله منهج السبر العقلي ، وطريقة الطرح والاسقاط ، الى مكمن الحق ومنبعه بين تلك الفرضيات والاحتمالات كلها . فيمعن عندئذ في تجليته وصقله باستخراج البراهين العلمية المتفقة مع نوع ذلك الموضوع وطبيعته . ثم لا يتركه الا وقد حصّنه في سور من القناعة العلمية في كسوة من البيان الرائع والأسلوب المبسّط الأخّاذ ! ..

وليست هذه طريقته في تحقيق القضايا العقلية أو العلوم الفلسفية خاصة ، بل ذلك هو شأنه حتى في عرض مواجيده الايمانية ووصاياه ومواعظه الصوفية . أجل ، تلك هي طريقة محاكمته للبحوث والموضوعات ، سواء تلك التي تقرؤها في « تهافت » الفلاسفة أم التي تتأملها في « احياء علوم الدين » أم التي تدرسها في « الوسيط » في الفقه أم في « المستصفى » في أصول الفقه أم في أي كتاب من كتبه أو رسالة من رسائله ! ..

* * *

فهاتان الخصيصتان اللتان امتاز بهما الامام الغزالي ، قد أكسبتاه سلطاناً كبيراً على عقول قرائه ودارسي كتبه وأفكاره · بل أكسبتا أفكاره وكتاباته روحاً تدعو الى الاستئناس بها والركون اليها ، لا تجدها في أكثر ما تقرؤه للآخرين ·

وذلك لأن اتساع باعه في ميادين العلوم المختلفة ، الى درجة العمق والاتقان لكل منها، يسر له دعم آرائه وأفكاره ، أيا كانت ، بالحجة العلمية المقنعة · كما أن فكره المنهجي ذاك ، أقدره على انزال حججه وأفكاره ، مهما كانت في ذاتها عويصة وممقدة ، الى مستوى من البساطة في العرض واليسر في الفهم ؛ بحيث يفهمها ، بل يتذوقها ويتفاعل معها كل من أوتي نصيباً من الثقافة والفهم ·

وانما يمتلك العالِم أو الكاتب أفكار الناس ويجتذبها اليه ، بعلمه العميق اذ يبني على أساسه حججه المقنعة ، وبمنهجه في ترتيب الدلائل والمقدمات اذ يكوّن منه أسلوبه في العرض والبيان ·

فاذا أوتي بعد ذلك قدرة على افراغ المعاني العلمية في صياغة دقيقة وعبارات رشيقة وطوّعت له الأداة اللغوية في السير بها الى تحقيق ذلك ، فهو منتهى ما يمكن أن يرقى اليه الباحث والعالم في محاورة الناس والتعبير لهم عن معارفه وأفكاره ·

وما من ريب في أن الامام الغزالي رحمه الله ، كان يتمتع بهذه المزايا كلها ·

هذا ، ولقد كان من آثار ذلك كله ، أنك تنظر فتجد أن كتاباته كلها تتسم بطابع كلي واحد ، مهما تنوعت مضامينها واختلفت أو تباينت العلوم التي تعبر عنها · فطابع المحاكمة العقلية ، والتنسيق والتقسيم ، والتحليلات النفسية والفلسفية ، هو الصبغة العامة التي تبرز في سائر مؤلفاته وكتاباته ·

ولعل من المناسب أن نتناول ، ولو بايجاز ، بعض الأمثلة التي تبرز هذه الحقيقة · فانها ستعيننا ، بدون ريب ، في اكتشاف جوانب هذه المزية الفريدة التي كان يتمتع بها الغزالي :

كتاب « المستصفى » من أواخر ما ألفه الامام الغزالي ، ان لم يكن آخر مؤلفاته على الاطلاق · وهو يعدّ من المؤلفات النادرة ، بل الفريدة في علم أصول الفقه · ولا ريب أن من أهم ما يمتاز به عن كل ما كتب في هذا الفن تلك المقدمة التي وضع فيها بين يدي القارىء المنهج العقلي والنقلي للمعرفة ، وكيفية صياغة الحد والبرهان ، وفلسفة دلالات الألفاظ وضوابطها ، ومدارك اليقين مع الفرق بين العلمي منها والوهمي ·

ويخطىء من يتصور أن الغزالي لم يزد في عرضه لهذه المقدمة على أن ألصق طائفة من مباحث المنطق اليوناني بصدر كتابه هذا وجعلها فاتحة بحوثه ·· فأغلب الظن أن هؤلاء لم يقرؤوا شيئاً من هذه المقدمة · ولم يزيدوا على أن استعرضوا عناوينها ، فشموا

منها رائحة المنطق ورأوا فيها بعض اصطلاحاته الشائعة · فضاقت بها صدورهم، وأعرضوا عنها، بعد أن حكموا عليها حكماغيابياً دون قراءة متبصرة(٢) · ولو أنهم قرؤوها بأناة، لرأوا أن الغزالي صاغ في تلك المقدمة منهجاً علمياً للمعرفة، متحرراً وبعيداً عن المنطق اليوناني · وهو ذلك المنهج الذي تمتز به حضارتنا العربية الاسلامية أيما اعتزاز(٣) · لا ريب أنك قد تجد فيها قواعدواصطلاحات من المنطق اليوناني · ولكنها مفككة الأوصال، ومحولة الى ما يشبه أنقاضاً دخلت في قوام بنيان مستقل لمنطق منهجي سديد ·

فلئن كانت غاية خصوم المنطق أن يتبرأ اللسان العربي والفكر الاسلامي من كل ما فيه من ألفاظ وقواعد واصطلاحات فانه لمطلب عسير، بل متعذر على العقل الانساني أياً كان صاحبه · فما من باحث يستطيع أن يبرهن على أن بنيان المنطق الأرسطاليسي بكل جزئياته وقواعده وتصوراته وألفاظه لغو وباطل من القول! ·· بل الثابت يقيناً أن فيه الكثير من الموازين والأحكام الصحيحة والدقيقة، الى جانب ما قد يكون فيه من الأغلاط والتصورات الباطلة · وانما يتمثل الابداع الفكري والتحرر العقلي في أن يتمتع الباحث بشخصيته المستقلة، ثم يتحصن بطاقة علمية ممتازة، ثم يقتحم ميادين الأفكار والعلوم والفلسفات كلها فيلتقط منها الحق ويتجنب الباطل ويحذر منه · وتلك هي حقيقة المقدمة المنهجية التي أقام منها الغزالي مدخلاالى كتابه المستصفى ·

كانت هذه كلمة على هامش هذه المقدمة ·

وانما أريد أن أضع بين يدي القارىء مثالاً، كما قد قلت، تتضح من خلاله الشخصية العلمية التي يمتاز بها الغزالي رحمه الله:

باب الحكم، يعد من أوائل أبواب أصول الفقه الهامة · ويقرر فيه علماء الشريعة الاسلامية أن الله تعالى خالق الأشياء كلها وخالق الصفات التي تتصف بها · فهو خالق الخير، وهو الذي خلق فيه معنى الخير، وهو خالق الشر وهو الذي أضفى عليه صفة الشر. اذن فاحكام الله تعالى في شرعه ليست خاضعة لمقتضى الخير والشر في الأشياء، بل صفة الخير والشر في الأشياء هي الخاضعة لحكم الله عز وجل · وعلى هذا فالعقل وحده لا يستقل بمعرفة أحكام الله تعالى في الأشياء لمجرد ما قد يبدو فيها من سمات الخير أو الشر · بل لا بد للعقل ان يتلقى أحكام الله تعالى من مصدر الوحي والرسالة · وقد أوضح الغزالي هذا مفصلاً، في باب الحكم ·

غير أن من المعلوم أن هذا الذي ذهب اليه جماهير علماء الشريعة الاسلامية، يخالف ما ذهب اليه المعتزلة · فانهم يرون أن في الأشياء ما ينبع معنى الخير أو الشر من داخله، فهو لا يحتاج الى أن يُخلق خلقاً مستقلاً، لأنه يُخلق مع ايجاد الله تعالى للشيء بحد ذاته · أي فوصف الحسن أو القبح فيه ذاتي وجوهري، وليس اعتبارياً عرضياً · وعلى هذا فان العقل قد يستقل بمعرفة أحكام الله تعالى في تلك الأشياء، وذلك تبعاً لما تتصف به من حسن أو قبح · ويستقل العقل عندئذ باصدار الحكم باتباع الحسن واجتناب القبيح، دون حاجة الى انتظار الوحي والأنبياء ·

والطريقة المتبعة لدى سائر المؤلفين في أصول الفقه أنهم يذكرون رأي الجمهور ودليله ، ويُتبعونه ببيان رأي المعتزلة وأدلتهم، ثم يرجحون ما استقر عليه الجمهور . وهي طريقة متكررة متشابهة يتناقلها المؤلفون بعضهم من بعض .

ولكن الامام الغزالي جعل من هذه المسألة مطلباً علمياً مستقلاً ، وفتح في سبيل تمحيصها ملف نقاش علمي دقيق طبقاً لفكره المنهجي الذي ألمحنا اليه .

بدأ قبل كل شيء فجمع على سبيل الحصر المعاني التي قد تُراد من كلمة الحسن أو القبح في فعل أو شيء ما ، وذلك عن طريق الاستقراء العقلي . ثم أخذ يسقط من هذه المعاني ما لا يدخل في دائرة البحث ونقطة النزاع واحداً اثر آخر . حتى اذا ضاقت الدائرة وتحدد المعنى المراد ، وتحرر بذلك محل النزاع وانضبط حجمه بين المعتزلة والجمهور أخذ الغزالي ينبه الى (مثارات الغلط) ، على حد تعبيره ، التي انزلق فيها المعتزلة . وراح يفصّل القول في هذه المثارات بتفصيل وأناة ، جاعلا من المثال المفضّل لدى المعتزلة ، وهو حسن انقاذ الغريق ، محط التجربة والبحث .

وحديث الغزالي عن مثارات أخطاء المعتزلة ـ على حد تعبيره ـ مُسهب وطويل . ولكن بوسعي أن أذكر هنا خلاصة عنه تجسد بحق هذه المزايا التي اختص بها الغزالي عن غيره .

بدأ الغزالي ببيان الحالة التي يكون مثار الغلط فيها واضحاً جلياً ، ثم تجاوزها الى حالة يكون رصد أسباب الخطأ فيها أقل وضوحاً، ثم تجاوزها الى حالة ثالثة يكون وجه الخطأ فيها خفياً ، ولكنه نبه الى مكمنه وسره من خلال معلوماته الدقيقة العجيبة في مجال علم النفس . وهو ميدان قلما يجول فيه غيره .

أما مثار الغلط في الحالة الأولى ، فهو أن الانسان الذي يندفع الى انقاذ شخص يشرف على الغرق ، انما يحمله على ذلك ما يعلم من ثناء الناس عليه وتحدثهم عن شهامته ونجدته ، فحسن هذا العمل آت من هذا العارض الخارجي . وانما يستبين ذلك في حالة وجود ناس من حوله يرون عمله .

أما مثار الغلط في الحالة الثانية ، فهو أن هذا الذي يندفع الى انقاذ ذلك الشخص ، يعلم أنه اذا أنقذه من الهلاك فلسوف يحدث الناس عن شهامته وانسانيته وبطولته فيما أقدم عليه ، فيكون هذا التصور باعثاً له على فعله ذاك ، فهو آت أيضاً من عارض خارجي . غير أن هذا المثار الثاني يكون عندما لا يوجد حول الغريق أو المنقذ من قد يراه من الناس ، ولذلك فسبب الغلط هنا أقل وضوحاً .

أما مثار الغلط في الحالة الثالثة ، وهي أخفاها وأدقها ، (وانما يكون ذلك عندما يكون المكان خالياً من المارة والناس ، ولا تطمع ـ لسبب ما ـ في أن يتحدث ذلك الشخص الموشك على الغرق ، لأحد عمن أنقذه ، فان الانسان مع ذلك يندفع الى انقاذه) يقول الغزالي : أما مثار الغلط هنا ، فهو تأثر النفس الانسانية عادة بذلك الوهم الذي يسميه (سبق التصور الى العكس) أقول : وانما يعني به ذاك الذي يسمونه اليوم برد الفعل الشرطي .

ويقف الغزالي هنا ، ليعرف القارىءعلى هذا القانون ، ويمضي في تحليله ، وبيان كيفية تأثر جل الناس به ان لم نقل كلهم ،ويضرب له أمثلة كثيرة مختلفة ، حتى اذا فهمه القارىء وتذوقه تماماً ، وعرف كيفية تأثيرهعلى الواهمة ، عاد فأوضح كيفية انطباقه على قصة انقاذ الغريق في هذه الحالة الثالة ٠

ويمضي فيوضح أن هذا الانسان عندمايرى ذلك الشخص موشكاً على الغرق ، وهو يرفع يديه مستنجداً مستغيثاً ، لا بد أن يتخيل بمقتضى الطبع الانساني أنه واقع مكانه في ذلك المأزق ، وكيف أنه يرى شخصاً يمر بهدون أن يكترث به ، ويتصور عندئذ مدى المقت والاحتقار اللذين سيشعر بهما تجاهه ،فتتأذى مشاعره من هذا التصور بحكم كونه مؤثراً طبيعياً ٠ ثم ينظر الى حال هذا الغريق فينبعث لديه ذلك التأثر نفسه مقترناً بمنظره وهو يشرف على الغرق دون أن ينقذه أحد ،اذ يخيل اليه أنه ينظر الساعة اليه باحتقار وازدراء ٠ فيهب لنجدته عندئذ ، بدافعمن الرغبة الخفية في أن يرد عن نفسه هذه التهمة التي يتخيلها بمقتضى قانون الاقران ،والتي تؤذيه وترمضه بدون ريب ٠

وقد لا يرصد الاحساس الانساني فيتلك اللحظة ، هذا التحليل الدقيق ، لا سيما عندما لا يكون الغريق ملتفتاً أو متنبهاً اليه ،فيتوهم الرجل أنه ليس مندفعاً الى الانقاذ الا لحسن ذاتي فيه ٠ ولكن الحقيقة أنه يفعلذلك دفاعاً عن نفسه وكرامته ضد وهم من عادة الانسان أن يتأثر به أكثر مما يتأثرلكثير من الحقائق الثابتة وان كان هذا الدافع يبقى في الأغلب خفياً عن ساحة الشعور السطحي ٠

فانظر الآن الى أصل هذه المسألة كم هيصغيرة وجزئية ، ألا وهي مسألة الحكم في مقياس الشرع هل يمكن أن يستقل به العقلدون استناد الى وحي ٠ان بوسعك أن تقرأها في أي من كتب أصول الفقه المختصرة والمطولة، فلا تجدها تخرج بك عن نطاق مسألة فقهية ذات جذور أصولية ٠

غير أن الغزالي فككها جزئيات وأجزاءاووزعها بين أبعادها العلمية المختلفة ، وكشف عن الشرايين الواصلة بينها وبين سائر ماتتعلق به من دقائق التحليلات الفلسفية والأحكام النفسية ٠ وأقام من ذلك كله براهينعلمية على الحق الذي ذهب اليه اهل السنة والجماعة ، وعلى الوهم الجلي آنا والخفيآنا ، الذي انجرف فيه المعتزلة(٤) ٠

* * *

وتلك هي طريقة الغزالي في معالجةوتحليل سائر المسائل والمعضلات العلمية على اختلافها ٠

ولكن فلنعرض مثالا آخر ، نأخذه من غير« المستصفى » ٠ وليكن من كتابه « تهافت الفلاسفة » ٠

وحسبك أن تقف منه على ذلك التحليل العلمي العجيب الذي ناقش من خلاله الفلاسفة الاغريقيين ومقلديهم من الفلاسفة الاسلاميين، في مسألة قانون السببية وحقيقته • لقد برهن من خلال بيان طويل الذيل على أن ما نتوهمه سبباً يستلزم على وجه الحتم والضرورة مسببه ، في دنيا الطبيعة وأشيائها المادية ، لا يعدو في الحقيقة أن يكون ، في حجمه العلمي الدقيق ، اقترانات مجردة ، أضاف اليها الوهم النفسي من عنده ـ بسبب طول الاقتران وعدم انفكاكه ـ حكماً فضولياً من عنده دون أي رصيد علمي ، ألا وهو توهم حتمية هذا الاقتران في الماضي وفيما لا يزال؟ وليس لقرار النفس هذا من برهان على ذلك الا استمرار الاقتران •

وأهم ما في هذا البحث العجيب الذي تناوله الغزالي من أطرافه العلمية كلها ، وسبق في ذلك العلماء الوضعيين والتجريبيين الذين جاؤوا فيما بعد ، أنه نبه من خلاله الى ما سماه « اليقين التدريبي » والى الفرق الدقيق الذي لا يتبينه كثير من الباحثين بينه وبين اليقين العلمي •

وأنا لا أعلم ـ اعتماداً على اطلاعي ـ أحداً سبق الغزالي الى الحديث عن « اليقين التدريبي » هذا ، والفرق بينه وبين اليقين العلمي • ولكم التبس على باحثين وعلماء الفرق بينهما ! ••

واليقين العلمي هو ذاك الذي يعتمد على براهين علمية مجردة ، بعيداً عن سلطان النفس وتأثراتها ، وهو يحتاج ، كما يقرر الغزالي في أكثر من موضع في كتابه الاحياء ، الى معاناة دائبة تهدف الى تحرير العقل من أهواء النفس وأوهامها ، كما يحتاج الى تعبيد الطريق اليه وتصفيته من تعاريج الزهل الفكري وتضاريس الظنون والعصبيات •

أما اليقين التدريبي فهو ما توافرت لديه البراهين التي تكسب النفس طمأنينة اليه وثقة بامكان الاعتماد عليه • ومن أبرز أمثلته فيما يراه الغزالي تلك الاقترانات التي يتخيلها الانسان أسباباً ومسببات ، فان طول الاقتران بين أمرين دون ظهور أي انفكاك بينهما ، يورث النفس طمأنينة بأن الاقتران سيستمر وأن شذوذاً لن يقع في العلاقة القائمة بينهما • وذلك كيقين النفس بأن النار ستظل محرقة ، اعتماداً على التجارب المتكررة الماضية التي لم يظهر فيها أي شذوذ •

ويقرر الغزالي أن هذا اليقين ، وان لم يكن علميا ، غير أن فيه من القوة ما يكفي للاعتماد عليه في اقامة انظمة الحياة ، والتعامل معها طبقا لنواميسها القائمة ، وما يضمن للانسان أن لا يتيه ويضطرب وسط الاحتمالات العقلية التي قد تجعله لا يثق بشيء ، خصوصا عندما سمع العلماء يقولون : ان هذه الاقترانات القائمة بين ما نراه اسبابا ومسببات لا وثوق بها ، وليس ثمة دليل علمي على حتمية العلاقة بينهما •

غير أن على الانسان أن يتحرر من هذا اليقين التدريبي عندما يريد أن يتأمل ويحاكم الأمور الى براهينها العلمية الصافية عن الشوائب ، وأن يحرص على وضعها في ميزان

القرار العقلي المجرد • ذلك لأن التعامل السلوكي مع الحياة شيء ، ودراسة قوانينها على ضوء الأدلة العلمية المجردة شيء آخر(٥) •

واعود فاكرر ما قلته : انني لا ازال أعتقد أن الغزالي هو أول من كشف عن هذا الفرق بين هذين النوعين من اليقين : اليقين التدريبي النفسي ، واليقين العقلي العلمي المجرد ، وميز بين وظيفة كل منهما ، وحدد لكل منهما مجاله وعمله •

فان كنت مخطئا ، وكان ثمة من سبق الغزالي الى بيان هذه الحقيقة الهامة ، فله مني الشكر الجزيل ، ان هو تكرم فنبهني الى ذلك ، وذكر لي اسم ذلك العالم أو الفيلسوف الذي سبقه الى الحديث عن «اليقين التدريبي» ومظاهر الفرق بينه وبين « اليقين العلمي » •

ولا ريب عندي في أن هذا التحليل الهام ، يشكل مَعلمَة بالغة الأهمية على طريق منهج المعرفة والسلوك •

★ ★ ★

مد ، فان الحديث عن الامام الغزالي يظل مبتوراً ما لم يتوّج بالحديث عن كتابه
وبـ ـاسم : احياء عـ ـم الدين •
العجيب المعـ

في ان هذا الكتاب من أعاجيب المؤلفات النادرة في تاريخ التراث
ولا ريب عندي ، في الحقيقة موسوعة علوم شتى • فقد ضم في ثناياه علم النفس ،
الاسلامي العربي • انه ـ ـفلسفة ، الى جانب العلوم الاسلامية من عقيدة وفقه وتصرف
والأخلاق ، والاجتماع ، واـ ـاتـه) • الا أنك لا تجد هذه العلوم المختلفة المتنوعة
(أعني علم امراض القلب وعلاجـ أصنافا من البضائع المتراصفة • وانما ـاغ منها
منثورة فيه على انفراد ، كمخزن ضم ـقة متماسكة لبنيان علمي واحد اقام منه مجمعة
الامام الغزالي جوانب وأركانا متناسقة
للحقائق الاسلامية الكاملة التي لا مزيد عليها

تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

ان الذي ينشد معرفة الغزالي الضليع في تحليل النفس الغائص في أسرارها والمتمكن من علومها بوسعه أن يعرفه بهذه الصفة تماماً من خلال معـ ـالمة كتابه احياء علوم الدين •
والذي ينشد معرفة الغزالي ذي الباع الواسعة في علم الاجتـ ـاع والأخلاق وفلسفتهما ومقوماتهما ، فليبحث عنه في كتابه الاحياء • والذي ينشد معرفة الغزالي أستاذ التربية الانسانية والمشخّص بدقة لأمراض النفس التي تعصف بسعادة الفرد والمجتمع ، والواصف لأدويتها وعلاجاتها وسبيل الوقاية منها ، بوسعه أن يعثر عليه في هذا الكتاب ذاته : الاحياء • والأديب الذي يبحث عن الغزالي الكاتب ، المحلل ، الذي يـ ـتنص بقلمه أدق المعاني وأعوصها ، فاذا هي جلية سائغة الفهم ، مصوغة بادق العبارات وأبسـ ـها ، مكسوة بأجمل الأساليب التي تتنزه عن الركاكة والتعقيد ، وتسمو على الصنعة والتكـ ـف سيجده في كل ما يقع عليه من مؤلفاته المتنوعة، ولكن ان أبى أن يوجع رأسه بمسائل العلوم الدقيقة ، فليتلمسه في كتابه الاحياء فسيجد فيه السهل الممتنع سواء من حيث المضمون العلمي أم من حيث الصياغة والأسلوب •

هذا الكتاب العظيم العجيب ، فيه ثغرة واحدة من النقص ، وجلّ من انفرد بالكمال المطلق عن جميع عباده .

هذه الثغرة هي وجود كثير من الأحاديث الضعيفة وربما الموضوعة فيه؛ وقد عثر أولئك الذين يحبون انتقاصه ويبحثون له عن زلة كي يشهروه بها على رؤوس الناس ، من هذه الثغرة على ما يشبه الكنز المحبب اليهم . فأخذوا يقومون ويقعدون بالحديث عنها ، وبذلوا قصارى جهدهم في أن ينسجوا منها حجاباً يسدلونه على كل ما في هذه الموسوعة العلمية من خير وذخر ومعين تربية وتعليم للأجيال ! . .

غير أن من دلائل رضى الله عز وجل عن هذا الكتاب العظيم ، أن قيّض له من يأتي فيتدارك فيه هذا النقص ويسدّ تلك الثغرة . فقد أقبل العلامة الحافظ زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي المتوفى عام ٨٠٦ هـ فخرّج جميع الأحاديث الواردة في الاحياء ، فكان ذلك ذيلا مباركاً متمماً له ، مقروناً به الى هذا اليوم .

وقد كان هذا العمل الجليل الذي قام به الحافظ العراقي ، مثالاً جلياً للفرق بـ[illegible] يرى نقصاً في عمل عظيم الفائدة والخير ، فينشط لتكميل ذلك النقص الذي [illegible] [illegible] منه على ذلك الخير أن لا ينقطع عن الناس رفده ، وتعاوناً مع صاحب ذلك [illegible] فيه ، غيرة على البناء ونشر كلمة الحق ، وبين من لا يهمه الا أن يعثر على النقائص [illegible] الفرص على تحطيم البناء ، ويسعى لالتقاط مظاهر التقصير ليشهرها [illegible] الناس على رماح [illegible] ليجعل منها معولا [illegible] ضغائنه وأحقاده .

* * *

أما الغزالي الفيلسوف ، فهو لم يعجب فريقين من الناس :

الفريق الأول ، أولئك الذين تركن نفـ[illegible] الى تلك الفلسفات التي تحاول أن تنهج بالأفكار منهجاً مادياً ينأى عن الصراط الاسلامي ومبادئه ومثله . فهؤلاء يجنحون الى فلسفة أمثال ابن سينا وابن رشد والفارابي ومن سلك مسلكهم ، والغريب أن فلسفة هؤلاء الناس تمثل الفكر التقليدي الرجعي المتقوقع في العتيق من الفلسفات الاغريقية القديمة ، بينما تمثل فلسفة الغزالي الفكر التقدمي المتجدد الثائر على القديم الذي تبيّن خطؤه . ومع ذلك [illegible] فانك تنظر الى هذا الفريق الذي يرفع فوق رأسه لواء التقدم والتجديد ، يحارب التقدم العلمي الحق في فلسفة الغزالي ، وينتصر للرجعية القديمة في آراء الفارابي وابن رشد ! . . .

أما الفريق الثاني ، فهم أولئك الذين ينعتون أنفسهم بالسلفية ، ويدّعون ارتباطهم الشديد بمنهج العصور الثلاثة الأولى في صدر الاسلام . ولما كان صدر الاسلام لا يعرف شيئاً من هذه (الرعونات الفكرية المبتدعة) فقد كان على أجيال المسلمين فيما بعد أن تبقى على تلك الحال ، وأن لا تشغل ذهنها بهذا النوع من العلوم . ونظراً الى أن الغزالي قد

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

أقبل الى هذا العلم فدرسه وتعلمه ، وأصغى اليه بفكره وعقله ، فقد شذ عن صراط السلف وهديه ، وانحرف بذلك وابتدع ! ..

هكذا يقول رجال هذا الفريق ! .. يقولون ذلك دون أن يسألوا عقولهم : وماذا صنع الغزالي بالفلسفة الاغريقية بعد أن درسها وتعرف عليها ؟ وهل حصّن العقل الاسلامي المتحرر ضد وباء تلك الفلسفة وغشائها آحد غير الغزالي عندما تعلمها فكشف الزيف الذي فيها ، وأطفأ بريقه الخداع بموازينه العلمية الدقيقة ، ثم رمى به بعيداً عن أودية الاهمال والنسيان ؟

ومن المعلوم أن رائد هذا الفريق من الناس في محاربة الفلسفة والمنطق والتحذير من دراستهما هو ابن تيمية رحمه الله . ولكن العجيب حقاً أنك ، عندما تصغي اليه وهو يسخّف المنطق والفلسفة ويحرم على الناس تعلمهما ، تجده لا يستدل على ذلك الا بما قد حفظه وتعلمه من هذا العلم المحرّم ذاته . فهو ينقل لك أقوالهم ويسخف آراءهم ويسخر من موازينهم المنطقية ، ثم يستدل بصنيعه هذا على أن الخوض في هذا الفن حرام ! .. فيا لله من رجل يحرم على الناس ما يبيحه لنفسه ! .. ويا عجباً لمنطق من يقول : لقد تعلمت لكم الفلسفة ، فرأيتها باطلا من القول . فلا تتعلموها اذن ، فهي عليكم حرام !..

أما نحن فأولى بنا أن نقتدي بفعل ابن تيمية ، الذي استجازه لنفسه ؛ لا أن نقيد أنفسنا بأقواله التي صدّرها لغيره . وهذا ما فعله الامام الغزالي تماماً ، وهذا ما يجدر بالمسلمين كلهم أن يفعلوه .

ودعني أنقل لك كلاماً من رسالة وجهها العلامة المحدث الحافظ عفيف الدين المطري ، الى ابن السبكي رحمه الله يحدثه فيها عن الغزالي وبعض من رجال هذا الفريق .

«واما ماذكره الشيخ تقي الدين بن الصلاح فما ذكره من عند نفسه ومن كلام يوسف الدمشقي والمازري ، فما أشبّه هؤلاء الجماعة رحمهم الله الا بقوم متعبدين سليمة قلوبهم ، قد ركنوا الهوينا ، فرأوا فارسا عظيما من المسلمين ، قد رأى عدوا عظيما لأهل الاسلام فحمل عليهم وانغمس في صفوفهم ، وما زال في غمرتهم حتى فل شوكتهم وكسرهم ، وفرّق جموعهم شذر مذر ، وفلق هام كثير منهم . فاصابه يسير من دمائهم ، وعاد سالما ، فرأوه وهو يغسل الدم عن نفسه ، ثم دخل معهم في صلاتهم وعباداتهم . فتوهموا أيضا أثر الدم عليه ، فانكروا عليه ! .. هذا حال الغزالي وحالهم . والكل ان شاء الله مجتمعون في مقعد صدق عند مليك مقتدر »(٦) .

* * *

بقي أن أتكلم على كتاب الغزالي « المنقذ من الضلال » هذا الكتاب الذي يمثل في تاريخ تراثنا العربي الاسلامي ، باكورة ما يسمى اليوم بالقصة أو السيرة الذاتية .

والكلام على هذا الكتاب طويل الذيل ، تتفرع عنه مسائل وبحوث في غاية الأهمية . لا يمكن اعطاؤها حقها في هذه الأسطر المتبقية من هذا البحث .

وقد كنت بين أن أفرد هذا المقال للحديث عن « المنقذ من الضلال » فلا أعرض لشيء من

الجوانب التي عرضت لها عن مزايا الامام الغزالي ، وبين أن أكتب ما قد ذكرت مما يتعلق بشخصيته العلمية عامة ، وأرجيء الحديث عن « سيرته الذاتية » هذه الى فرصة أخرى • وكان أن اختار الله عز وجل لي ما قد فعلت •

غير أني أريد أن أختم حديثي هذا بما قد نبه اليه معظم من ترجم للامام الغزالي ، وهو أن ثمة كتابين يُنسبان اليه ويُقحم ذكرهما في قائمة مؤلفاته • وهما ، السر المكتوم ، والمضنون به على غير أهله •

والواقع أن هذين الكتابين ليسا للامام الغزالي ، بل وضعا عليه ، ودسا بين مؤلفاته زوراً وبهتاناً • نص على ذلك الأسنوي في ترجمته له، وابن العماد في كتابه شذرات الذهب، وابن السبكي في طبقات الشافعية وغيرهم •

والحديث عن صناعة الدس في تاريخ تراثنا الاسلامي من الأهمية بمكان • ومن المعلوم أن أبطال هذا السلوك الشائن طائفة من الزنادقة ، كان شأنهم أن يبتغوا الى نشر أفكارهم الزائفة أقرب السبل وأيسرها الى أذهان الناس • وذلك بأن يعمدوا الى كتاب من أكثر الكتب رواجاً بين الناس لمؤلف نال أعلى درجة من الثقة فيما بينهم ، فيدسوا فيه ما شاؤوا من أباطيلهم ، ثم يتركوها تروج بتلك الطريقة بين العقول •

ومن أشهر الكتب التي حشاها هؤلاء الزنادقة بما شاؤوا من أباطيلهم كتاب الفتوحات للشيخ محيي الدين بن عربي ، كما نص على ذلك العلامة المقري صاحب نفح الطيب ، وابن العماد في كتابه شذرات الذهب ، والشعراني في كتابه اليواقيت والجواهر ، والحاجي خليفة في كتابه كشف الظنون • ومن أشهر من دسوا عليه أيضاً الامام الغزالي في أماكن من كتابه الاحياء ، وفيما أقدموا عليه من الصاق الكتابين المذكورين به وهو منهما بريء • بل ان معظم ما يدور عليه مضمون كتابه تهافت الفلاسفة ، ليس الا تحطيماً وتمزيقاً لما أثبته أولئك الزنادقة في هذين الكتابين اللذين دسوهما عليه •

ولعل الله يوفق ، فنتوفر على كتابة بحث مستقل عن قصة هذا العمل الخطير في تاريخ تراثنا الاسلامي والله ولي التوفيق •

د• محمد سعيد رمضان البوطي

* * *

الحواشي :

١ ـ طبقات الشافعية للسبكي : ٢١٠/٦ وشذرات الذهب لابن العماد ١١/٤ •

٢ ـ لعل من ابرز من تصور ذلك وتسرع في هذا الحكم تقي الدين ابن الصلاح • انظر طبقات الشافعية لابن السبكي ٢٢٠/٦ •

٣ ـ اقرأ قصة هذا المنهج في كتاب : مناهج البحث عند مفكري الاسلام للدكتور علي سامي النشار •

٤ ـ انظر المستصفى : ٥٨/١ فما بعد طبعة بولاق •

٥ ـ تهافت الفلاسفة : ٢٣٧ فما بعد بتحقيق الدكتور سليمان دنيا •

٦ ـ طبقات ابن السبكي : ٢٢٣/٦ •

كتابخانه
بنياد دايرة المعارف اسلامى

الغزالي الفقيه وكتابه الوجيز

د. محمد الزحيلي

الغزالي أحد أعلام الاسلام ، وابرز شخصيات التاريخ، ومن النبلاء المعروفين، ومن أشهر مشاهير العلماء ، ومن كبار الفقهاء ، وأحد رجال التاريخ في الحضارة الانسانية ، ممن ترك أثرا خالدا في الشرق والغرب ، وقد تجاوزت علومه ومعارفه ومعالمه حدود العروبة والاسلام ، وأصبح شخصية عالمية مشهورة ، ومعروفا في جميع الأوساط العلمية ، وكانت ثقافته وعطاءاته متنوعة في التصوف، وأصول الدين، وفي الفقه وأصول الفقه ، وفي الأخلاق والتربية ، وفي الوعظ والتدريس، وترك في كل فن منها كتابا فأكثر ٠

والوجيز أحد كتب الغزالي الفقهية ، الذي تبوأ مكانة عالية في المكتبة الاسلامية ، وكان له أثر كبير بين الفقهاء ، ويمثل حلقة مهمة في كتب الفقه في المذهب الشافعي ٠

مخطط البحث :

وسوف نخصص الكلام عن الغزالي الفقيه مع دراسة كتابه الوجيز ، وقد قسمنا الموضوع الى قسمين وخاتمة وتحت كل قسم عدة فقرات، كما يلي :

القسم الأول : الغزالي فقيها ، ونبين فيه سيرته في دراسة الفقه ، وأشهر أساتذته وزملائه ، كتبه الفقهية ، تلاميذه في الفقه، مكانته الفقهية، وثناء العلماء على الغزالي فقيها ٠

القسم الثاني : التعريف بكتاب الوجيز :

ونبين فيه اسم الكتاب، ونسبته الى الغزالي ، طبعه ونشره ، منهج الكتاب وأسلوبه ، ترتيب الكتاب ، المصطلحات الفقهية فيه ، ألفاظ الترجيح ، مكانة الكتاب ، شروحه ·

☐ الخاتمة :

القسم الأول : الغزالي فقيها

لقد تبوأ الغزالي الدرجات العليا في التفوق والشهرة في القديم والحديث ، ووصل الى هذه المكانة من عدة جوانب ، وفاق أقرانه ، ومن سبقه ، ومن لحقه ، بعدة علوم ، فاذا ذكر علم أصول الدين والعقيدة والتوحيد فالغزالي في القمة ، واذا بحثنا في التصوف والأخلاق فالغزالي في الذروة ، واذا تناولنا الفقه فالغزالي فقيه معتمد ، وأصولي ثقة ، ورئيس في ذلك ، واذا عرضنا الوعظ والتدريس والتربية فالغزالي قدوة ومعلم ومرب للنفوس والقلوب والعقول والجوارح ، واذا عدنا الى علم الجدل والمنطق والفلسفة فالغزالي أنظر أهل زمانه ، وهو فيلسوف الاسلام بلا منازع، وقد أفحم فلاسفة اليونان والاغريق ، وكشف تهافتهم وتناقضهم ، ونقتصر في بحثنا على الجانب الفقهي عند الغزالي ·

والفقه أحد العلوم الاسلامية المهمة ، الذي يبحث في معرفة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية ، وهو من أجل العلوم قدراً ، وارفعها شأناً ، لأنه يوصل الى معرفة أحكام الله تعالى في الحلال والحرام ، والجائز والممنوع ، ويرشد الانسان الى معرفة المنهج الالهي في السلوك الفردي والاجتماعي ، ويعبد الطريق السوي لتنظيم علاقة الانسان بنفسه ، وعلاقة الانسان بربه في العبادات ، وعلاقة الانسان بأخيه الانسان في المعاملات ، ويرسم الخط القويم لتحديد علاقة الأفراد مع بعضهم ، رؤساء ومرؤوسين ، كباراً وصغاراً ، رجالا ونساء ، مسلمين وذميين ، حكاما ومحكومين ، قضاة ومدعين ، علماء ومتعلمين ، عمالا وأرباب عمل ·

وكان الفقه في القرن الرابع والخامس الهجريين في مرحلة النضج والكمال ، وتوفر في هذين القرنين علماء كبار ، وفقهاء أجلاء ، قاموا على رعاية الفقه ، والعمل على التوسع به ، والاجتهاد فيه ، وتركوا مصنفات كثيرة ، ومجلدات عظيمة ، وموسوعات فقهية خالدة ، وجاء الغزالي فدخل في هذا الخضم ، وكان فيه فاعلا ومؤثراً ، ومحرضاً وموجهاً ، وباحثاً ومؤلفاً ·

☐ سيرة الغزالي الفقهية :

اسمه محمد بن محمد بن أحمد ، الطوسي ، الامام الجليل ، أبو حامد الغزالي ، المعروف بحجة الاسلام ·

ولد بطوس سنة ٤٥٠ هـ ، وكان أبوه يتضرع الى الله تعالى بالدعاء ، ويسأله أن يرزقه أبنا ، ويجعله فقيهاً ، فكان أبو حامد الغزالي فقيه عصره ، وامام وقته ·

قال ابن السبكي : « أما أبو حامد فكان أفقه أقرانه ، وامام أهل زمانه : وفارس ميدانه ، كلمته شهد بها الموافق والمخالف ، وأقر بحقيقتها المعادي والمخالف(١) »

بدأ أبو حامد الغزالي في طلب الفقه منذ نعومة أظفاره ، وقرأه في صباه ببلده على أحمد بن محمد الراذكاني(٢) ، ثم سافر الى جرجان فأخذ الفقه عن الامام أبي نصر الاسماعيلي ، وعلق عنه « التعليقة » ، ثم رجع الى طوس، وفي الطريق هاجمه اللصوص، وسلبوه كتبه وماله ، فتوسل اليهم برده « التعليقة » قائلا : « هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها » فأجابوا طلبه ، وردوها اليه ، فسعى الى حفظها عن ظهر قلب حتى لا تضيع عليه مرة ثانية ، قائلا : « فلما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال بها ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقت ، وصرت بحيث لو قطع علي الطريق لم أتجرد من علمي »(٣) ، وبقي مدة في طوس يتفقه ، ويطلب العلم ، ويبحث في أطرافه وجوانبه .

ولما بلغ الغزالي سن الشباب قدم نيسابور في طائفة من الشبان من طوس ، ولازم امام الحرمين الجويني في الدروس والافتاء، وجدّ واجتهد في طلب الفقه حتى برع في معرفة الفقه على المذهب الشافعي ، ومعرفة الخلاف مع بقية الأئمة ، وفاق أقرانه في الفهم والحفظ والالقاء والبيان وحل المعضلات حتى وصفه أستاذه الجويني فقال : « انه بحر مغدق » لشدة ذكائه ، ودقة نظره ، وسلامة فطرته ، وفرط ادراكه ، وقوة حافظته، وجرأته في الغوص على المعاني الدقيقة ، ولما طالت مجالسة الغزالي لامام الحرمين الجويني امتعض الأستاذ من تلميذه في الباطن ، لما رأى عليه من النجابة ، وحسن المنطق ، وسرعة البديهة ، وقوة المناظرة ، وحسن البيان في الحديث والتاليف ، وجلب الأنظار اليه ، وان كان الجويني يُظهر التبجح به في الظاهر(٤) .

ولما مات امام الحرمين الجويني سنة ٤٧٨ هـ خرج الغزالي الى « المعسكر » الذي يقيم فيه نظام الملك ، ويجتمع عنده أهل العلم ، فناظر الغزالي أئمة العلماء في مجلس نظام الملك ، وظهر عليهم ، فاعترفوا بفضله ، وقربه نظام الملك، وولاه التدريس في « المدرسة النظامية » ببغداد .

وقدم الغزالي بغداد سنة ٤٨٤ هـ ، وتولى تدريس الفقه بالنظامية ، ومارس الافتاء والتصنيف حتى ذاع صيته ، وارتفع شأنه ، وعرفه الناس ، وأقبلوا على دروسه ، ورحل اليه الطلاب والعلماء ، وصار امام العراق ، بعد أن كان امام خراسان ، وبقي في بغداد أربع سنوات يفيد أهلها ، وينشر الفقه والعلم فيها .

ثم ذهب الى أداء فريضة الحج ، وقدم الشام ، وأقام بدمشق ، ينهل الطلاب من معينه ، ويغترف العلماء من فضله ، ويجيب على أسئلة المستفتين .

واستفاد الغزالي من تجواله وكثرة رحلاته في البلاد ، فجالس العلماء وناظرهم ، واستفاد منهم ، واطلع على نتاج غيره ، وعاد الى خراسان ، ودرس بالمدرسة النظامية بنيسابور مدة يسيرة ، ثم رجع الى بلده في مدينة طوس ، واتخذ الى جانب داره مدرسة

للفقهاء ، وخانقاه للصوفية ، ووزع أوقاته على العبادة ومجالسة أرباب القلوب ، والتدريس لطلبة العلم ، الى أن انتقل الى جوار ربه في جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ هـ ، بعد أن كان امام أئمة الدين ، وشيخ المذهب الشافعي في عصره ، وفيلسوف المسلمين في وقته ، وقد اشتهر اسمه ، وسارت الركبان بذكره ، ولهجت الألسنة بفضله ، وانتشرت كتبه في الأصقاع(٥) .

□ زملاء الغزالي :

وتتميماً للفائدة نذكر أشهر زملاء الغزالي وقرناءه لبيان مكانته ، ومعرفة درجته ، منهم :

١ ـ **اسماعيل بن عبدالملك بن علي ، أبو القاسم الحاكمي** ، من أهل طوس ، ومن تلامذة امام الحرمين الجويني ، برع في الفقه ، وسافر الى العراق والشام مع الغزالي ، وكان شريكاً له في الدرس ، وكان أكبر سناً منه ، فكان الغزالي يكرمه ويقدمه على نفسه ، ويخدمه أحياناً ، ويظهر له الاحترام والتقدير لكبر سنه ، وتوفي سنة ٥٢٩ هـ ، ودفن الى جانب الغزالي ، وكان الحاكمي اماماً ورعاً بارعاً ، حسن السيرة(٦) .

٢ ـ **علي بن محمد بن علي ، الامام شمس الاسلام ، أبو الحسن** ، المعروف بـ(إلكيا الهراسي) ، عماد الدين ، أحد فحول العلماء ، ورؤوس الأئمة فقهاً وأصولاً وجدلاً وحفظاً لمتون أحاديث الأحكام ، تفقه على امام الحرمين الجويني ، وهو أجل تلامذته بعد الغزالي ، توفي سنة ٥٠٤ هـ ببغداد .

قال ابن عساكر عنه : « وكان حسن الوجه ، مطابق الصوت للنظر ، مليح الكلام ، فحصل طريقة امام الحرمين ، وتخرج به فيها ، وصار من وجوه الأصحاب ، ورؤوس المعيدين في الدرس ، وكان ثاني الغزالي ، بل أملح وأطيب في النظر والصوت ، وأبين في العبارة والتقرير منه ، وان كان الغزالي أحد وأصوب خاطراً ، وأسرع بياناً وعبارة منه »(٧) .

٣ ـ **أحمد بن محمد المظفر ، الامام أبو المظفر الخوافي النيسابوري** ، لازم امام الحرمين ، وكان من عظماء أصحابه ، وأخصاء طلابه ، يذاكره ليله ونهاره ، ويسامره علانية ، اذا دجا الليل وماج في أسراره ، وكان الامام يعجب بفصاحته ، ويثني على حسن مناظراته ، ويصفه بالفضل ، وكان في المناظرة أوحد زمانه ، وأنظر أهل عصره ، أسداً لايصطلى له بنار ، توفي بطوس سنة ٥٠٠ هـ ، قال ابن عساكر : « كان حسن العقيدة ورع النفس ، ما عهدنا عليه هنات قط ،(٨) ، ولي القضاء بطوس ونواحيها .

هؤلاء أشهر زملاء الغزالي الذين تتلمذوا معه على امام الحرمين الجويني الذي وصفهم بقوله : « الغزالي بحر مغدق ، وإلكيا أسد مُخرق ، والخوافي نار تحرق »(٩) ، كما كان امام الحرمين ينادي الغزالي بقوله : « يافقيه » ، ويقول الجويني أيضاً في تلامذته الثلاثة اذا ناظروا : « التحقيق للخوافي ، الحدسيات للغزالي ، والبيان لالكيا الهراسي »(١٠) .

□ آثار الغزالي الفقهية :

كان الغزالي من فقهاء الشافعية باتفاق العلماء ، وقد شارك في خدمة الفقه عامة ، والمذهب الشافعي خاصة في عدة مجالات ،حتى صار شيخ الشافعية في عصره ، وإمام المذهب في وقته ، وقطب الرحا لمدرسة الشافعية تدريساً وافتاء وتصنيفاً ، حتى فتح الآذان الى الفقه ، وبث الحياة والحركة في المذهب الشافعي ، فقد تولى تدريس الفقه الشافعي والافتاء به في «نظامية بغداد» ثم «نظامية نيسابور» وفي مجالس التدريس في المساجد والبلاد التي رحل اليها ، كالزاوية الغربية في الجامع الأموي بدمشق ، وفي القدس ، ومكة وغيرها ، ولما استقر في بلده طوس أنشأ الى جانب داره مدرسة للفقهاء وطلبة العلم ، صرف نفسه اليها ، مع الاشتغال بالأحوال الأخرى ، وكان قد انقطع فترة للعبادة والزهد ، لكنه عاد الى التدريس والوعظ والافتاء ، وقال: « ماكنت أجوز في ديني أن أقف عن الدعوة ومنفعة الطالبين بالافادة ، وقد حق علي أن أبوح بالحق ، وأنطق به ، وأدعو اليه » قال عبدالغافر : « وكان صادقاً في ذلك »(١١) ،وسوف نذكر ــ فيما بعد ــ أهم تلاميذه في الفقه ، ونعرض فيما يلي لكتبه وفتاويه ·

□ كتب الغزالي الفقهية :

لم يقتصر نشاط الغزالي في الفقه على التدريس ، بل اتجه الى التأليف والتصنيف ، وشارك في الكتابة ، وكان الغزالي من أخص تلاميذ امام الحرمين الجويني ، ومن أنجب طلابه ، فلازمه كثيراً ، وجلس بين يديه ، ثم أخذ عنه عدة علوم ، وبدأ بالفتوى والتدريس والتصنيف في حياة أستاذه الجويني ، فعكف على كتاب الجويني « نهاية المطلب في دراية المذهب » وهو أهم كتاب في الفقه الشافعي في ذلك الوقت ، فاختصره في كتابه « البسيط » الذي يقع في عدة مجلدات كبيرة (١٢) ، ولم يقف عند هذا الحد ، بل كان متجاوباً مع الواقع في حب الاختصار ، وفي مراعاة مستويات الطلاب ، وفي تقدير حاجة الباحثين والعلماء ، ومنسجماً مع الوقت بحسب الظروف واختلاف المناسبات ، فاختصر البسيط في كتابه « الوسيط » ويقول في مقدمة الوسيط(١٣) :« وكان تصنيفي البسيط في المذهب مستدعياً همة عالية ··· فصنفت هذا الكتاب ،وسميته الوسيط»(١٤)،ويقع الوسيط في ستة مجلدات، فاختصره الغزالي أيضاً في كتابه « الوجيز » في جزأين ، وسوف نفرده بالدراسة ، ثم اختصر الغزالي نفسه الوجيز في كتابه « الخلاصة » ·

وبذلك تكون كتب الغزالي في الفقه أربعة ، وهي البسيط والوسيط والوجيز والخلاصة ، وهي التي ذكرها شعراً أبوحفص عمر بن عبدالعزيز بن يوسف الطرابلسي ، مشيداً بفضلها ، ومنوهاً بمكانتها ، ومكانة الغزالي ، فقال :

شيّد المذهب حَبْرٌ أحسن الله خلاصه
في بسيط ووسيط ووجيز وخلاصة

ويضاف الى كتب الغزالي الفقهية وآثاره في المذهب الشافعي أمران :

الأول : كتاب الفتاوى وهي أجوبة عما استفتاه به بعض الفقهاء ، وسماها ابن السبكي « الفتاوى » المجموعة المشهورة ، ونقل طرفاً منها (١٥) .

الثاني : إحياء علوم الدين الذي بحث فيه الغزالي كثيراً من أحكام الفقه ، بمنهج خاص، وأسلوب مستقل ، وكان يهدف فيه الى غير ما يهدف في غيره من كتب الفقه من بيان الحكم الشرعي مع دليله ، أما في «الاحياء» فيعرض الى بيان فلسفة الأحكام الشرعية ، والأثر النفسي والروحي لها ، والترغيب بها، والترهيب من تركها ، وبيان فضائلها المأثورة والمعقولة وأقوال الحكماء والصالحين فيها ، والحكم الشرعية من ايجادها والأحاديث والآيات التي تتعلق بها ، بحيث يثير في النفس العاطفة الجامحة الى التسليم بها ، والالتزام بحدودها ، وعدم الخروج عنها .

☐ اهمية كتب الغزالي الفقهية :

تتبوأ كتب الغزالي الفقهية مكانة رفيعة في المذهب الشافعي ، لأنها تمثل عدة حلقات من سلسلة كتب الفقه للمذهب الشافعي ، ابتداء من الامام الشافعي رحمه الله تعالى ، وانتهاء بالكتب المعتمدة في فقه المذهب في عصرنا الحاضر التي يرجع اليها الفقهاء والمفتون والقضاة والعلماء والباحثون لمعرفة الحكم الشرعي في المذهب الشافعي .

وأول حلقات هذه السلسلة تبدأ من كتاب « الأم » للامام الشافعي نفسه ، ثم جاء بعده المزني فاختصر كتاب الأم في كتابه « مختصر المزني » المطبوع على هامش الأم في الأجزاء الخمسة الأولى منها ، ثم جاء امام الحرمين الجويني ، وشرح « مختصر المزني » في كتابه الكبير القيم « نهاية المطلب في دراية المذهب » .

ثم جاءت الحلقات التي صاغها حجة الاسلام الغزالي ، فاختصر « نهاية المطلب » في « البسيط » ثم اختصر البسيط في كتابه الوسيط ثم اختصر الوسيط في كتابه « الوجيز » ثم اختصره في كتابه « الخلاصة »، فهذه أربع حلقات في سلسلة كتب الفقه للمذهب الشافعي .

وصارت كتب الغزالي الفقهية محط الأنظار ، وانتشرت في حياته ، وتلقاها الطلاب والفقهاء والعلماء بالقبول ، وتداولوها بالتدريس، وعكفوا عليها بالدراسة والتمحيص، وتصنيف الشروح والحواشي ، أو الاختصار والتعليقات ، وبينوا في مصنفات كثيرة لغاتها وأحكامها ، وما وقع فيها من خطأ لتنقيحها ، وما فيها من شائبة لتخليصها ، ولتنبيه الناس المقبلين عليها من المآخذ والهفوات فيها .

ولم تقف سلسلة الفقه الشافعي عند الغزالي وكتبه ، بل بقيت في حركة دائبة في الاتجاه الصحيح الى الأمام ، واستمر العمل بها ، واتصلت حلقاتها ، ولكن الجديد في الأمر أنه ظهر الى جانب السلسلة الأصلية حلقات فرعية مهمة وأساسية .

أما السلسلة الأصلية فتابعت تطورهامن« الخلاصة » للغزالي فجاء الامام الرافعي ، وهو محقق المذهب وشيخه ، فاختصر« الخلاصة » في كتابه « المحرر »فاختار الأقوال الراجحة ، والآراء المعتمدة ، وصوّب الكثيرلآراء الغزالي وترجيحاته ، ثم جاء الامام النووي ، وهو المحقق الثاني للمذهب وشيخه،فاختصر كتاب المحرر في كتابه «منهاج الطالبين» المعروف بالمنهاج ، فأكمل فيه النووي تدقيق المسائل ، وتنقيح المذهب ، وتحقيق الآراء ، وصار كتاب النووي رحمه الله « المنهاج » هوالمعتمد عند الشافعية ، وأكب عليه الفقهاء منذ سبعة قرون ، وحتى الآن ، لبيان القول الراجح في المذهب ، وهو القول الذي يفتي به المفتون ، ويحكم به القضاة الشافعية ،وتناول العلماء والفقهاءهذا الكتاب «المنهاج» بالشروح والحواشي والتعليقات ، وهي معظم كتب الشافعية المتداولة في أيدي الناس اليوم، وطبع كثير منها ، مثل « شرح جلال الدين المحلي » ٨٦٤ هـ وعليه « حاشيتا قليوبي وعميرة » و « مغني المحتاج »للخطيب الشربيني(٩٩٧هـ) في أربعة أجزاء كبيرة ، و « تحفة المحتاج » لابن حجر الهيتمي (٩٧٢ هـ) في عشر مجلدات وعليه « حاشيتا الشرواني والعبادي » ، و « نهاية المحتاج » للشهاب الرملي المعروف بالشافعي الصغير (١٠٠٤هـ) وعليه « حاشية الشبراملسي » (١٠٨٧ هـ)وحاشية المغربي (١٩٠٦ هـ) في ثمانية أجزاء كبيرة ، وهذه هي سلسلة كتب الفقه على المذهب الشافعي ، ابتداء من الامام الشافعي ، وحتى عصرنا الحاضر ·

وظهر الى جانب هذه السلسلة الأصلية حلقات فرعية ، تنطلق من كتب الغزالي الفقهية ، وهذا سبب اهتمامنا بها ، وتعرضنا لها ·

فالوسيط للغزالي حاز قصب السبق في كتبه ، وانتشر بين أيدي الطلاب والعلماء ، واشتغل به الناس في الدراسة والتدريس ،يقول الامام النووي رحمه الله عند عرضه لكتب المذهب الشافعي : « واشتهر منها لتدريس المدرسين ، وبحث المشتغلين « المهذب » للشيرازي ، و « الوسيط » للغزالي ، وقدوفر الله الكريم دواعي العلماء من أصحابنا رحمهم الله على الاشتغال بهذين الكتابين ،وما ذلك الا لجلالتهما ، وعظم فائدتهما ، وحسن نية ذينك الامامين ، وفي هذين الكتابين دروس المدرسين ، وبحث المحصلين المحققين ، وحفظ الطلاب المعتنين فيما مضى ، وفي هذه الأعصار،وفي جميع النواحي والأمصار »(١٦)·

وقال ملا كاتب جلبي عن « الوسيط في الفروع » ، « وهو ملخص من بسيطه ، مع زيادات ، وهو أحد الكتب الخمسة المتداولة بين الشافعية ، التي يعول عليها ، كما ذكره النووي في تهذيبه »(١٧) ، ثم ذكر المؤلف أهم الشروح والمختصرات التي انطلقت من « الوسيط » وعدد منها سبعة عشر شرحاً ومختصراً(١٨) ، ويضاف اليها كتاب القاضي البيضاوي القيم المفيد « الغاية القصوى في دراية الفتوى » الذي اختصر فيه الوسيط بعبارة دقيقة ، وأسلوب محكم ، وجمل سليمة،ولغة فصحى ، مع اختيار الأقوال الراجحة ، والاراء المعتمدة في المذهب ، مقرونة بالأدلة والتعليل باختصار وتركيز ·

فالوسيط وشروحه ومختصراته تمثل الحلقة الفرعية المستقلة لسلسلة كتب الفقه الشافعي ، وامتدت هذه الحلقة من الوسيط للغزالي ·

كما ظهرت حلقة فرعية أخرى مستقلة تمتد من كتاب « الوجيز للغزالي » نكتفي هنا بالاشارة اليها ، وسوف نذكرها تفصيلاً في القسم الثاني من البحث ، وهذه الحلقة الثانية أهم من الأولى ، لأنها انتهت الى محققي المذهب ، وهما الرافعي والنووي ، وأصبح آخر حلقاتها كتاباً معتمداً ومتداولاً ومقبولاً في المذهب ، وتتلخص هذه الحلقة بأن الامام الرافعي شرح « الوجيز » للغزالي في كتابه المشهور الكبير « فتح العزيز في شرح الوجيز » وجاء الامام النووي رحمه الله فاختصر كتاب « فتح العزيز » في كتاب « روضة الطالبين » الذي طبع كاملاً في دمشق، في اثني عشر جزءاً، وهو كتاب معتمد في المذهب ، وهو اختصار وترتيب وتنقيح لشرح الوجيز .

□ تلاميذ الغزالي في الفقه :

لم تقتصر شخصية الغزالي الفقهية على الافتاء والتصنيف ، بل كانت قبل ذلك وبعده تتمثل في التدريس والمناظرات الشفهية والمجادلات الدائمة والفتاوى المستمرة في بيان الأحكام الشرعية على التلاميذ والطلاب الذين جلسوا بين يديه ، وتفقهوا عليه ، ونهلوا من معينه ، وانتسبوا الى المدارس التي يؤمها أو يقوم عليها ، حتى صار طلابه فقهاء وأئمة في حياته ، وامتداداً له بعد وفاته ونكتفي هنا بذكر أشهر تلاميذه في الفقه ، لبيان الصورة الكاملة عن آثار الغزالي الفقهية ، ونقتبس ترجمة مختصرة لكل منهم من « طبقات الشافعية الكبرى » .

١ ـ ابراهيم بن محمد بن نبهان بن محرز ، أبو اسحاق الغنوي الرقي ، الصوفي ، تفقه على حجة الاسلام الغزالي ، وكتب الكثير من تصانيفه ، وتوفي سنة ٥٤٣ هـ .

٢ ـ الحسين بن نصر بن محمد بن الحسين ، أبو عبدالله ، ابن خميس الجهني الكعبي ، من أهل الموصل ، تفقه على الغزالي ، وتوفي سنة ٥٥٢ هـ .

٣ ـ خلف بن أحمد ، من أصحاب الغزالي ، وتوفي قبله ، وله « شرح مشكل الوسيط » ، وله عنه « تعليقة » .

٤ ـ رستم بن سعد بن سلتمك الخواري ، أبو الوفا بن أبي هاشم ، قاضي خوار الري ، ورد بغداد في أيام الغزالي ، وتفقه عليه، ولد سنة ٤٦٤ هـ ، ولم يذكر ابن السبكي تاريخ وفاته .

٥ ـ سعد الخير بن محمد بن سهل بن سعد ، أبو الحسن الانصاري المغربي الأندلسي ، المحدث ، رحل الى أن دخل الصين ، وسكن بغداد ، وتفقه بها على الغزالي ، توفي سنة ٥٤١ هـ .

٦ ـ سعيد بن محمد بن عمر بن منصور ، الامام أبو منصور ابن الرزاز ، من كبار أئمة بغداد فقهاً وأصولاً وخلافاً ، تفقه على الغزالي ، وتوفي سنة ٥٣٩ هـ .

٧ ـ شافع بن عبدالرشيد بن القاسم ، أبو عبدالله الجيلي ، من أئمة الفقهاء ، تفقه على إلكيا الهراسي وأبي حامد الغزالي ، وتوفي سنة ٥٤١ هـ .

٨ ـ عامر بن دُعَش بن حصن بن دُعش ،أبو محمد الانصاري ، من أهل السويداء بالشام ، رحل الى بغداد ، وتفقه على الغزالي ، توفي سنة ٥٣١ هـ ٠

٩ ـ عبدالرحمن بن علي بن أبي العباس النعيمي ، الموفقي ، المعروف بالبارباباذي ، كان فقيهاً فاضلا عارفاً بالمذهب ، مناظراً ورعاً ، يؤم الناس ويخطب بهم ، خرج الى طوس ، وأقام عند أبي حامدالغزالي مدة ، توفي سنة ٥٤٢ هـ ٠

١٠ ـ عبدالكريم بن علي بن أبي طالب ، الأستاذ أبو طالب الرازي ، تلميذ الغزالي ، وتفقه في بغداد على الغزالي وإلكيا الهراسي ، وكان الرازي يحفظ كتاب « الاحياء » للغزالي ، وكان صالحاً ديناً ، توفي سنة ٥٢٢ هـ ٠

١١ ـ عبدالواحد بن الحسن بن محمد بن اسحاق بن ابراهيم بن مخلد ، أبو الفتح الباقرجي ، من أولاد المحدثين ، كان فقيهاً أديباً ، استلم تدريس النظامية ببغداد مدة ، تفقه على الكيا الهراسي ببغداد، وعلى أبي حامد الغزالي، توفي سنة٥٥٣هـ٠

١٢ ـ علي بن سعادة ، أبو الحسن الجهني الموصلي السراج ، أحد علماء الموصل ، كان اماماً ورعاً عاملا بعلمه ، تفقه في الجزيرة ، وارتحل الى بغداد ، وعلق « التعليقة » عن أبي حامد الغزالي ، توفي سنة ٥٢٩ هـ بالموصل ٠

١٣ ـ علي بن محمد بن حمُّوية بن محمد بن حمُّويه ، أبو الحسن ابن أبي عبدالله الصوفي، صحب الامام أبي حامد الغزالي بطوس، وتفقه عليه ، توفي سنة ٥٩٣ هـ ٠

١٤ ـ علي بن المسلم بن محمد بن علي بن الفتح أبو الحسن السلمي ، الفقيه الفرضي جمال الاسلام أحد مشايخ الشام الأعلام ، تفقه على الغزالي، ولازمه مدة مقامه بدمشق، وهو الذي أمره بالتصدر للتدريس والافتاء بعد موت أستاذه نصر المقدسي ، وكان الغزالي يثني على علمه وفهمه ، وحكي أن الغزالي قال بعد خروجه من الشام : « خلفت بالشام شاباً ، ان عاش كان له شأن » ، يعني جمال الاسلام ، فكان كما تفرس فيه ، وكان جمال الاسلام مدرساً **بالزاوية الغزالية** (١٩) بدمشق مدة ، وكان عالماً بالفقه والتفسير والأصول والتذكير والفرائض والحساب ، توفي سنة ٥٣٠ هـ ٠

١٥ ـ علي بن المطهر بن مكي بن مقلاص ، أبو الحسن ، الدينوري ، كان من تلامذة حجة الاسلام أبي حامد الغزالي ، وتفقه عليه، توفي سنة ٥٣٣ هـ ٠

١٦ ـ عمر بن محمد بن عكرمة الجزري ، الشيخ أبو القاسم ابن البزري، امام جزيرة ابن عمر ومفتيها ومدرسها ، تفقه على الغزالي وغيره ، وكان ينعت بزين الدين جمال الاسلام ، وكان من أعلام المذهب وحفاظه ، توفي سنة ٥٦٠ هـ ٠

١٧ ـ محمد بن يحيى بن منصور ، محيي الدين ، أبو سعيد النيسابوري ، الامام المعظم الشهيد ، تلميذ الغزالي ، تفقه عليه ، وبه عرف ، وشرح كتاب أستاذه « الوسيط في الفروع » وسمي شرحه المحيط ، ويقع في ستة عشر مجلدا ، ويقول صاحب كشف الظنون : « وأوقفه في المدرسة الصلاحية في جوار الشافعية » (٢٠) ٠

١٨ ــ مروان بن علي بن سلامة بن مروان الطنزي (قرية من ديار بكر) ، أبو عبدالله ، ورد بغداد وتفقه بها على الغزالي وغيره ، توفي سنة ٤٥٠ هـ ٠

١٩ ــ نصر الله بن محمد بن عبدالقوي ،الشيخ أبو الفتح المصيصي ، ثم اللاذقي ، ثم الدمشقي ، الامام في الفقه والأصول والكلام ، توفي سنة ٥٤٢ هـ ، قال ابن السبكي: « وقد وقفت له على مسائل سالها للامام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي ، الأسئلة من خط نصرالله ، والأجوبة من خط الغزالي(٢١) ٠

٢٠ ــ نصرالله بن منصور بن سهل الجنزي ،أبو الفتح الدويني (بلدة من أذربيجان) ، كان فقيهاً صالحاً ، مستوراً ، تفقه ببغداد على أبي حامد الغزالي ، ومات سنة ٥٤٦ هـ ببلخ(٢٢) ٠

هؤلاء أهم تلاميذ الامام الغزالي في الفقه، الذين تفقهوا به ، ونبغوا في حياته ، وبعد وفاته ، أما عدد تلاميذه الكامل الذين أخذواعنه في طوس ونيسابوروبغدادوالشام فيصلون الى الآلاف ، كما أن تلاميذه الذين نهلوا منكتبه ، ورشفوا من علومه ، واستفادوا من مصنفاته ، وعكفوا على دراستها وشرحها واختصارها والتعليق عليها ، فانهم يصلون الى الملايين طوال القرون التسعة الماضية من وفاتهحتى الان ، وسيبقى الغزالي الى المستقبل ، وحتى يرث الله الأرض ومن عليها ، إستاذاللمسلمين ومعلماً لهم ، وفقيهاً علماً ،لايستغني عن كتبه دارس أو فقيه أو باحث أو مجتهد٠

☐ ثناء العلماء على الغزالي الفقيه :

كانت شخصية الغزالي الفقيه جذابة للناس ، وفذة بين العلماء ، ومؤثرة في نفوس الطلاب ، وظهرت آثار شخصيته في الافتاء والتدريس والتصنيف ، ولذلك أثنى عليهالعلماء ثناء عاطراً ، وبينوا فضله ، وأشادوابجهوده،وعكفوا على كتبه التي خلدت ذكره ، ونحن نقتبس طرفاً من أقوال العلماء فيه لتوضيحذلك ٠

قال عنه تلميذه الامام محمد بن يحيى :الغزالي هو الشافعي الثاني ٠

وقال أسعد الميهني : لا يصل الى معرفةعلم الغزالي وفضله الا من بلغ ، أو كاد يبلغ، الكمال في عقله(٢٣) ٠

وعدد ابن السبكي كتبه وقال : « له فيالمذهب الوسيط والبسيط ، والوجيز والخلاصة » (٢٤) ٠

وقال ابن عساكر : « كان إماماً في الفقهمذهباً وخلافاً » (٢٥) ، وقال أيضاً : « وجدد المذهب في الفقه ، فصنف فيه تصانيف ،وسبك الخلاف فحرر فيه أيضاً تصانيف، وعلتحشمته ودرجته في بغداد ، حتى كان تغلب حشمتـهالأكابر والأمراء ودار الخلافة » وقال أيضاً : « انه لم يخلف مثله بعد » (٢٦) ٠

وقال ابن النجار عنه : « إمام الفقهاء على الاطلاق ، ورباني الأمة بالاتفاق ، ومجتهد زمانه ، وعين وقته وأوانه ، ومن شاع ذكره في البلاد ، واشتهر فضله بين العباد ، واتفقت الطوائف على تبجيله وتعظيمه، وتوقيره وتكريمه ، وخالفه المخالفون ... ، وسارت مصنفاته في الدنيا مسير الشمس في البهجة والجمال ، وشهد له المخالف والموافق بالتقدم والكمال » (٢٧) ، حتى وصلت كتبه في حياته الى المغرب ، وأمر السلطان علي بن يوسف بن تاشفين بحرقها لما فيها من فلسفة(٢٨) .

وذكر الامام فخر الاسلام أبو بكر الشاشي « أن الغزالي لما ولي درس النظامية ببغداد اجتمع عليه الفقهاء »(٢٩) ، وقال الامام المازري المالكي: « هو أعرف بالفقه منه بأصوله»(٣٠) .

ولما مات الغزالي رثاه الأديب ، أبو المظفر محمد الأبيوردي الشاعر المشهور ، بقصيدة، منها قوله :

مضى واعظم مفقود فجعت به ... من لا نظير له في الناس يخلفه

كما رثاه الامام اسماعيل الحاكمي متمثلا بقول أبي تمام من قصيدة مشهورة ، منها :

عجبت لصبري بعده وهو ميت ... وكنت امرا أبكي دما وهو غائب

على انها الأيام قد صرن كلها ... عجائب حتى ليس فيها عجائب(٣١)

القسم الثاني : التعريف بكتاب الوجيز

يتبين مما سبق أن كتاب الوجيز يمثل حلقة من سلسلة كتب المذهب الشافعي ، وأن الغزالي نال شهرة واسعة بكتبه الفقهية ،وأن شخصية الغزالي المشهورة فتحت المجال أمام انتشار كتبه ، وأن كتبه تلقاها العلماء بالقبول، وعكفوا عليها بالدراسة والتدريس .

ولعل أكثر كتب الغزالي الفقهية انتشاراً ومعرفة هو « الوجيز » لأنه حوى ما تضمنته الكتب الأخرى ، وجمع آراء الفقه الشافعي ،ولأنه مختصر من جهة ، ومتوسط الحجم من جهة ثانية ، كما سنرى في منهجه وخطته ،ويسهل حفظه ودراسته من جهة ثالثة .

☐ اسم الكتاب ونسبته الى الغزالي :

اشتهر اسم هذا الكتاب بالوجيز في كل مكان وزمان،وذكره الغزالي بالنص في مقدمته، فقال : « أما بعد : فاني متحفك أيها السائل المتلطف ، والحريص المتشوف بهذا «الوجيز» الذي اشتدت اليه ضرورتك وافتقارك ،وطال في نيله انتظارك » (١/٣) .

وأجمعت كتب المراجع والمصادر والتاريخ ، وكتب الفهارس والمؤلفين ، على نسبة هذا الكتاب للغزالي ، وأوضح دليل على ذلك أن تلاميذه تلقوه عنه ، وأن العلماء والفقهاء أخذوه عنه ، وشرحوا في شروحه ، والتعليق عليه ، مما لا يدع مجالا للشك في صحة هذا الكتاب ، ونسبته الى الامام الغزالي .

□ نشر الكتاب وطبعه :

يعتبر هذا الكتاب من المطبوعات الأولى في العصر الحاضر ، فقد نشر منذ تسعين سنة تقريباً ، وطبع بعنوان « الوجيز في فقه مذهب الامام الشافعي » بمطبعة الآداب والمؤيد بمصر سنة ١٣١٧ هـ ، وجاء الكتاب في جزأين من الحجم الكبير، ويقع الأول منهما في ٢٩٦ صفحة، ويلحقها عشر صفحات للفهرس ، ويقع الجزء الثاني في ٢٩٥ صفحة ، ويتبعها تسع صفحات لفهرسه ، وشاعت هذه الطبعة بين الطلاب والعلماء وانتشرت في الأسواق ، حتى نفدت ، واصبحت نادرة أو مفقودة .

ثم قامت دار المعرفة للطباعة والنشر ، ببيروت ـ لبنان ، بتصوير الطبعة الأولى ، وتوفيرها في أسواق عام ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩م، فعادت الحياة الى الكتاب من جديد .

□ منهج الغزالي في الوجيز :

الوجيز كتاب مختصر في فروع الفقه الشافعي ، وحدد الغزالي منهجه فيه ، فقال : «بعد أن مخضت لك فيه جملة الفقه ، فاستخرجت زبدته ، وتصفحت تفاصيل الشرع ، فانتقيت صفوته وعمدته ، وأوجزت لك المذهب البسيط الطويل، وخففت عن حفظك ذلك العبء الثقيل، وأدمجت جميع مسائله بأصولها وفروعها بألفاظ محررة لطيفة ، في أوراق معدودة خفيفة ، وعبيت فيها الفروع الشوارد ، تحت معاقد القواعد ، ونبهت فيها بالرموز على الكنوز ، واكتفيت عن نقل المذاهب والوجوه البعيدة بنقل الظاهر من مذهب الامام الشافعي المطلبي رحمه الله، ثم عرفتك مذهب مالك وأبي حنيفة والمزني والوجوه البعيدة للاصحاب بالعلامات والرقوم المرسومة بالحمرة فوق الكلمات » (٣/١) .

ويمكننا استخلاص منهج الغزالي في « الوجيز » بالأمور التالية :

١ ـ الوجيز مختصر من كتاب الغزالي « الوسيط » الذي اختصره أيضاً من « البسيط» وزاد عليهما فيه بعض الأمور ، ويقع الوجيز الى سدس كتاب « الوسيط » ويذكر في « الوجيز » الأحكام الفقهية ، والفروع الجزئية في المذهب الشافعي ، مع الدليل والتعليل باختصار شديد ، مكتفياً ـ في الغالب ـ بنقل الظاهر من المذهب ، أي القول الراجح فيه .

٢ ـ لم يلتزم الغزالي بالمبدأ الأول السابق في كتابه ، بل ذكر الأقوال المتعددة لأصحاب الامام الشافعي ، والوجوه البعيدة لعلماء المذهب ، ويظهر من مطالعة الكتاب أنه اقتصر على قولين فقط ، أو وجهين، ويندر ـ في بعض الأحيان ـ أن يذكر قولا ثالثاً فاكثر ، أو وجها ثالثا فاكثر .

٣ ـ جمع الغزالي في « الوجيز » الفروع الفقهية ـ ما أمكن ـ في قواعد كبرى ، وأدخل الفروع الجزئية ، والأحكام التفصيلية تحت قاعدة كلية وضوابط عامة .

٤ ـ استعمان الغزالي بالقواعد الفقهية المقررة في الاستدلال والتمليل ، فمن ذلك القاعدة الفقهية : « اليقين لا يزول بالشك » التي علل بها الوضوء (١/١٦) ، والقاعدة الفقهية الأصولية: « تجب الصلاة بأول الوقت وجوبا موسماً » (١/٣٣) .

٥ ـ تضمن الكتاب بيان مذهب الامام مالك وأبي حنيفة ، مع الاقتصار على بيان الموافقة والمخالفة بالمذهب الشافعي ، وبدون أدلة أو مناقشة أو ترجيح ، واكتفى بوضع العلامات والرقوم المرسومة بالحمرة فوق الكلمات ، وعند طباعة الكتاب استبدل الناشر هذه العلامات الحمراء برسم الحروف بين قوسين بعد الكلمة ، لا فوقها ، فالميم علامة لمالك ، والحاء علامة لأبي حنيفة ، والزاي علامة للمزني .. » وهذا يدل على مخالفة هؤلاء أو أحدهم للقول المذكور في المذهب ، معتمداً في ذلك على اختصاصه بعلم الخلاف الذي يعرف في وقتنا الحاضر بالفقه المقارن ، فان لم يضع الاشارة أو العلامة ، فيكون الحكم الشرعي محل وفاق ، ولم يشر الى مذهب الامام أحمد بن حنبل على عادة الفقهاء والعلماء في ذلك الزمن ، لأن مذهب الامام أحمد لم يتقرر ويتحرر ويتبلور حينئذ .

٦ ـ ذكر الغزالي آراء الأصحاب تارة بلفظ « وجه » وتارة يصرح باسم صاحب الوجه كابن سريج والقفال والمزني .

٧ ـ يبدأ الغزالي الكتاب ، والباب ، والفصل ، أحياناً بالنصوص الواردة في الموضوع من القرآن والسنة ، وقد يبدأ الكتاب أو الباب أو الفصل بالتقسيم والتفريع ، لتوضيح الخطة التي سيسير عليها (مثاله ١/١٥٩) .

□ أسلوب الغزالي في الوجيز :

الغزالي ذو باع طويل في اللغة والمفردات والتراكيب ، وله أسلوب رفيع في التأليف والكتابة ، وصفه عبدالغافر فقال : « كان يؤلف الخطب ، ويشرح الكتب بالعبارات التي تعجز الأدباء والفصحاء عن أمثالها »(٣٢) ، وكانت لغته العربية الفصحى في التدريس والخطابة والوعظ والتذكير والتصنيف ، فمارس الاشتغال بها في جميع المجالات ، وسما في استعمالها في كل مكان .

ويحدد الغزالي أسلوبه في « الوجيز » فيقول: « كل ذلك حذراً من الاطناب ، وتنحية للقشر عن اللباب ، فتحرر الكتاب مع صغر حجمه ، وجزالة نظمه ، وبديع ترتيبه ، وحسن ترصيعه وتهذيبه ، حاوياً لقواعد المذهب مع فروع غريبة » (١/٤) ، وهذا الأسلوب الأدبي لم يمنع الغزالي من الاحتفاظ بالمصطلحات الفقهية ، والتقيد بالمدلولات الشرعية ، فكان يستعملها ويشرح معناها ، ويبين المقصود منها ، ويحدد دلالتها ، وهذا أسلوب منطقي عقلي ، لأن الحكم على الشيء فرع من تصوره ، مثل لفظة الافتراش في

الصلاة (١/٤٤) ولفظة التورك في الجلوس (١/٤٥) ، وتعريف التفليس (١/١٧٠)، وتعريف المرضعة (٢/١٠٥) ، وتعريف المعسر والموسر (٢/١١٠) ، وتعريف الأدم (٢/١١٠) .

□ ترتيب الوجيز :

يتضمن الوجيز جميع الأحكام الفقهية في الشريعة الاسلامية ، ورتب الغزالي هذه الأحكام ترتيباً فقهياً ، أي على أبواب الفقه ،وحسب المناوين الفقهية ، فبدأ بالطهارات ، وانتهى بكتاب العتق والتدبير والكتابة للعبيد وعتق أمهات الأولاد .

وقسم الغزالي هذه الموضوعات تقسيماً واضحاً الى اربع وسبعين كتاباً ، في الجزء الأول اثنان وأربعون كتاباً ، ثم جاءت الكتب على ثلاثة أصناف :

الصنف الأول : يشمل الكتب الصغيرة ،وهي التي ذكر فيها الأحكام الفقهية مباشرة بعد العنوان ، مثل كتاب صلاة الخوف وقت الحرب (١/٦٦) وكتاب صلاة العيدين (١/٦٩) وكتاب صلاة الخسوف (١/٧١)وكتاب صلاة الاستسقاء (١/٧٢) وكتاب الشركة (١/١٨٦) وكتاب العارية (١/٢٠٣) وكتاب الجعالة (١/٢٤٠) وكتاب احياء الموات (١/٢٤١) وكتاب الوديعة (١/٢٨٤) وكتاب الكفارات (٢/٨١) وكتاب الضحايا (٢/٢١١) وكتاب النذور (٢/٢٣٢) .

الصنف الثاني : ويشمل الكتب الوسطى ، وقد قسمها الى فصول ، مثل كتاب صلاة الجماعة (١/٥٥) وكتاب الاعتكاف (١/١٠٥) وكتاب الهبة (١/٢٤٩) وكتاب الفرائض (١/٢٦٠) وكتاب القسم والنشوز (٢/٣٦) وكتاب الرجعة (٢/٧٠) وكتاب الصيد والذبائح (٢/٢٠٥) وكتاب الأطعمة (٢/٢١٥) .

الصنف الثالث : ويحوي الكتب المطولة، وهي الغالبة ، وقد قسم الكتاب الى أبواب مثل كتاب الضمان (١/١٨٢) وكتاب الوكالة (١/١٨٨) وكتاب الاقرار (١/١٩٤) وكتاب اللقطة (١/٢٥٠) وكتاب الايلاء (٢/٧٢) وكتاب الظهار (٢/٧٨) وكتاب السير (٢/١١٦) وكتاب الايمان (٢/٢٢٣) ، وقد يقسم الأبواب الأكثر طولا الى فصول مثل كتاب الصلاة (١/٣٢) وكتاب الحج (١/١٠٨) وكتاب النكاح (٢/٢)وكتاب الطلاق (٢/٥٠) وكتاب أدب القضاء (٢/٢٣٧) .

فالكتاب الوجيز مقسم الى كتب وأبواب وفصول ، وتحت كل فصل مسائل فقهية متنوعة ، فان كانت المسألة تتفرع الى عدة أمور وضع لها عنواناً « فروع » وان كان الفرع مستقلا عما قبله وضع له عنواناً منفرداً « فرع » (٢/٢٤٦) (٢/٢٤٥) (١ /٥٣) .

وهذا هو التقسيم الرئيس لكتاب الوجيز ، ولكن الامام الغزالي استعمل تقسيمات أخرى كثيرة في اطار التقسيم الأصلي السابق .

ـ منها تقسيم الأحكام الشرعية موضوعياً الى المقدمات والمقاصد واللواحق ، ففي كتاب الطهارة قسمه الى المقدمات (١/ ٤ ـ١١) ويشمل المياه الطاهرة، والمياه النجسة، والأواني ، والى المقاصد (١/ ١١ ـ ٣١)ويشمل صفة الوضوءوالغسل والتيمم وغيرها، وفي كتاب الحج قسمه الى المقدمات (١/ ١٠٨)وبحث فيها الشرائط والمواقيت ، والى المقاصد (١/ ١١٤) وبحث فيها وجوه أداءالنسكين وأعمال الحج ، والى اللواحق (١/ ١٣٠) وتضم موانع الحج ودماء الكفارة فيه ٠

ـ ومنها تقسيم الكتاب الواحد الى أقسام بعنوان القسم الأول والقسم الثاني ، ففي كتاب النكاح خمسة أقسام ، القسم الأول في المقدمات (٢/ ٢) وعرض فيها خصائص رسول الله ﷺ وحكم النكاح التكليفي، والنظر الى المخطوبة وحكم الخطبة التكليفي، والخُطبة عند الخِطبة ، والقسم الثاني في الأركان (٢/ ٣) والقسم الثالث في الموانع (٢/ ١٠) والقسم الرابع في موجبات الخيار في عقد النكاح (٢/ ١٨) والقسم الخامس في فصول متفرقة (٢/ ٢١) ويدخل فيها ما يحل للزوج ، واعفاف الأب وغير ذلك ، وفي كتاب العدة قسمه الى ثلاثة أقسام ، القسم الأول في عدة الحرائر والاماء (٢/ ٩٣) والقسم الثاني في عدة الوفاة والسكنى (٢/ ٩٩)والقسم الثالث في الاستبراء (٢/ ١٠٢) ، وفي كل قسم أبواب وفصول كما سبق ، وفي كتاب الديات قسمه الى أربعة أقسام ، القسم الأول في الواجب (٢/ ١٣٩) وفيه بابان في النفس وفيما دون النفس ، والقسم الثاني في موجب الدية (٢/ ١٤٨) والقسم الثالث فيمن عليه الدية (٢/ ١٥٣) والقسم الرابع في غرة الجنين (٢/ ١٥٦) والحق بهذه الأقسام باباً أخيراً بعنوان « باب كفارة القتل » (٢/ ١٥٨) ٠

ـ ومنها أنه كان في بعض الأحيان يقسم الكتاب الى شطور ، ففي كتاب الطلاق قسمه الى شطرين، الشطر الأول في عموم حكم الطلاق(٢/ ٥٠) والشطر الثاني في التعليقات (٢/ ٦٤) ، وفيه ستة فصول وقسم خاص للفروع (٢/ ٦٨) ٠

ـ ومنها أن يقسم الكتاب الى فنون،ففي كتاب الجراح ، الفن الأول في الموضوعات العامة عن موجبات القصاص (٢/ ١٢١) والفن الثاني في حكم القصاص الواجب (٢/ ١٤٣) ٠

ـ ومنها تقسيم الكتاب الواحد الى النظر في أمور ، ويعدد النظر الأول والثاني وهكذا، ففي كتاب دعوى الدم قال : « والنظر فيه في ثلاثة أمور ، النظر الأول في الدعوى » (٢/ ١٥٨) ، النظر الثاني في القسامة (٢/ ١٥٨)النظر الثالث في اثبات الدم بالشهادة (٢/ ١٦٢) ٠

وأخيراً كان يضع في آخر كل كتاب تقريباً فروعاً أو فرعاً أو خاتمة (١/ ٤) (١/ ٤٩) (٢/ ١٠٥) (٢/ ١٠٨) ٠

والخلاصة أن كتاب الوجيز يمتاز بحسن الترتيب ودقة التنظيم ، وأن الغزالي كان في مطلع كل كتاب يرسم الخطة الواضحة التي يسير عليها ، مثل قوله في أول كتاب الجراح: (القتل كبيرة ، يتعلق بها الكفارة أو الدية، والنظر في القصاص في النفس والطرف ، ومن النفس في الموجب والواجب ، والموجب للقصاص الثلاثة أركان » (٢/١٢١) ثم يبدأ بالشرح حسب هذه الخطة التي رسمها ، لكن الغزالي كان يلجأ الى الاختصار ، فيغفل عند الترتيب والتقسيم عنوان « القسم الأول » أو « الفن الأول » ، ويذكره في « القسم الثاني » أو « الفن الثاني » مشيراً بذلك الى الأول ، كما كان يحذف كلمة « الأول » اختصاراً ، ومكتفياً بالتقديم ، فيقول ، والنظر في أمور، الأول ... ، ثم يقول : النظر الثاني ، وفي الكتاب الواحد أو الباب الواحد ، أو الفصل الواحد يلجأ الغزالي الى التقسيم المتنوع السابق .

وهكذا يكثر الغزالي في الترتيب والتقسيم والتبويب ليرسم للقارىء صورة واضحة عن البحث ، وينير له الطريق ، ويوضح له الموضوع ، ويساعده على الربط والاحكام، ويأخذ بلبابه الى الفهم والحفظ والاستيعاب، مما يوجب الوعي الكامل ، والانتباه الدائم في القراءة والمطالعة ، والا ضاع القارىء في هذه الطرق والدروب .

□ الفاظ الترجيح :

رسم الغزالي منهجه في المقدمة بأنه سيكتفي في هذا الكتاب « الوجيز » بنقل الظاهر عن مذهب الامام الشافعي » (١/٣)، وهذا يعني أنه يختصر الأحكام الفقهية الواسعة ، وأنه سيقتصر على القول الراجح في المذهب ، وقد استعمل الغزالي عدة ألفاظ شرعية ومصطلحات فقهية تحقق له هذا الهدف، وتخدم القارىء لمعرفة الراجح مع الاشارة الى أصله ومصدره، وما يقابل ذلك من أقوال ووجوه وخلاف في المذهب ، مميزاً في ذلك بين الأقوال والآراء التي قالها الامام الشافعي، وبين الاجتهادات التي وصل اليها أصحابه وأتباعه العلماء في المذهب ..

ونريد أن ننبه سلفاً أن معظم هذه المصطلحات وألفاظ الترجيح كانت مستعملة في كتب الفقه للمذهب الشافعي ، وكان لها مدلولات معينة ومحددة ، ولكنها لم تحظ بدرجة القبول الكامل ، والاستعمال الشائع عند جميع المصنفين والعلماء ، الى أن جاء الامام النووي رحمه الله تعالى فحصرها ، وحدد معانيها ، والتزم بها ، وسار عليها العلماء بعده في شرح كتبه ، وفي التصنيفات المستقلة ، وسوف نورد هذه الألفاظ والمصطلحات ونبين معناها المتفق عليه ، والمقرر كاملا بعد الغزالي ، ثم نشير الى عبارات الغزالي التي استخدم فيها هذه الألفاظ والمصطلحات ، مع أنه لم يحدد مقصوده منها ، ولم يحدد معناها في مقدمته، لذلك ننقلها حرفياً عن الامام النووي ، ثم نفصل كل واحدة من كتاب الغزالي « الوجيز » .

قال النووي في « الروضة » : « وحيث أقول : على الجديد ، فالقديم خلافه ، أو القديم ، فالجديد خلافه ، أو : على قول أو وجه فالصحيح خلافه ، وحيث أقول : على

الصحيح أو الأصح فهو من الوجهين ،وحيثأقول : على الأظهر ، أو : المشهور ، فهو من القولين ، وحيث أقول : على المذهب فهو من الطريقين أو الطرق ، واذا ضعف الخلاف : قلت على الصحيح ، أو المشهور ، واذا قوي، قلت : على الأصح ، أو الأظهر »(٣٣) ٠

ويقول النووي في « المجموع » : « فالأقوال للشافعي ، والأوجه لأصحابه المنتسبين الى مذهبه يخرجونها على أصوله ،ويستنبطونها من قواعده ، ويجتهدون في بعضها وان لم يأخذوه من أصله ٠٠ ، ثم قد يكون القولان(للشافعي) قديمين ، وقد يكونانجديدين، أو قديماً وجديداً ، وقد يقولهما في وقت ،وقد يقولهما في وقتين ، وقد يرجح أحدهما ، وقد لايرجح ، وقد يكون الوجهان(للاصحاب)لشخصين ، ولشخص ، والذي لشخص ينقسم كانقسام القولين » ٠

ويقول أيضاً : « وأما الطرق فهي اختلاف الأصحاب في حكاية المذهب ٠٠٠ وقد يستعملون الوجهين في موضع الطريقينوعكسه ٠٠ ، وانما استعملوا هذا لأنالطرق والوجوه تشترك فيكونها من كلام الأصحاب»٠

ويقول النووي أيضا : « كل مسألةفيهاقولان للشافعي رحمه الله قديم وجديد ، فالجديد هو الصحيح ، وعليه العمل ، لأنالقديم مرجوع عنه ، واستثنى جماعة من أصحابنا نحو عشرين مسألة أو أكثر ،وقالوايفتى فيها بالقديم »(٣٤) ٠

ويحدد النووي هذه المصطلحات والألفاظ للترجيح بدقة متناهية ، وعبارة دقيقة ، فيقول :

« فحيث أقول : فمن القولين أو الأقوال (للشافعي) ، فان قوي الخلاف قلت الأظهر ، والا فالمشهور ، وحيث أقول : الأصح أو الصحيح ، فمن الوجهين أو الأوجه (للاصحاب المنتسبين للشافعي) ، فان قويالخلاف قلت: الأصح ، والا فالصحيح ،وحيث أقول : المذهب فمن الطريقين أو الطرق(منحكاية الأصحاب لآراء المذهب ، ويفيد ذلكأن المفتى به والراجح هو ما عبر عنه بالمذهب)،وحيث أقول النص ، فهو نص الشافعيرحمه الله ، ويكون هناك وجه ضعيف أو قولمخرج،وحيث أقول : الجديد فالقديم خلافه ، أو في قول قديم فالجديد خلافه ، وحيث أقول :وقيل كذا فهو وجه ضعيف ، والصحيح أو الأصح خلافه ، وحيث أقول : وفي قول كذافالراجح خلافه »(٣٥) ٠

وسوف نستخرج مصطلحات فقهاء الشافعية في الترجيح من هذه النصوص السابقة، ونقارن بينها وبين الاستعمال المقصود للغزالي في « الوجيز » وغيره من كتبه الفقهية ، والشروح والمختصرات لها(٣٦) ٠

١ ـ القديم : هو ما قاله الامام الشافعي قبلانتقاله الى مصر ، سواء قاله في العراق أم في الحجاز ، وسواء رجع عنه الشافعي أم لا ، وعند التعبير عن القول بالقديم

فيدل على وجود قول آخر يقابله في الجديد ، والجديد هو الراجح الا استثناء في بضع عشرة مسألة ٠

٢ ـ **الجديد** : هو القول الذي قاله الامام الشافعي في مصر تصنيفاً أو افتاء ، وعند التعبير بالجديد يفهم وجود قول قديم، والجديد هو الصحيح الراجح ، وعليه العمل والفتوى ، وهذا الاستعمال متفق عليه في كتب الفقه الشافعي ، وعليه مشى الغزالي ، وهذه بعض الأمثلة من نصوص الغزالي في « الوجيز »: « ولا يملك العبد بتمليك السيد (خلافاً لمالك) على **القول الجديد** » (١/١٥٢) ، « فبيع الفضولي مال الغير لايقف على اجازته على **المذهب الجديد** » (١/ ١٣٤) ، واقرار البالغة مقبول في **الجديد** ان أضافت التزويج الى الولي وصدقها » (٢/٥) ، « ولا يتقرر (المهر) بالخلوة على الجديد » (٢/٢٦) ٠

٣ ـ **القول** : هو الرأي الاجتهادي للامام الشافعي نفسه ، ويعبر عن رأيه بالقول ، تمييزاً عن « الوجه » للاصحاب ، وهذا اصطلاح متفق عليه في كتب الفقه الشافعي ، وسار عليه الغزالي أيضاً ، فقال : « والبداءة بتسليم الصداق على قول : وفي قول لا بداءة ، بل يجبران ٠٠٠ ، وعلى قول ثالث لا يجبران ، بل يبدأ من أراد أخذ العوض » (٢/٢٦) ، ويقول الغزالي عند فساد تسمية المهر في عقد النكاح : « وذلك يوجب الرجوع الى مهر المثل على قول : والى قيمة المذكور على قول » (٢/٢٧)، وفي هذين المثالين ذكر القولين وأكثر ، ولم يرجح أحدهما ، وقد يرجح أحد القولين ، فيقول « أظهر القولين »(١/ ١٣٣) ، أو « أسد القولين » (١/١٣٤) ، أو « أقوى القولين » (١/ ١٣٤) ، أو « أصح القولين » (١/١٣٥) ، أو « أقيس القولين »(١/ ١٥٩) ، وقد يذكر القول الضعيف المرجوح ، فيقول : « أضعف القولين» (٢/٦) ٠

٤ ـ **الوجه** : هو الرأي الاجتهادي لأصحاب الامام الشافعي ، وهم المنتسبون اليه في أصول المذهب عامة ، ويقومون بالاجتهاد أو تخريج الوجوه على القواعد الأصولية التي رسمها الامام ، وقد استعمل الغزالي هذا الاصطلاح بهذا المعنى ، فقال : « في لبن البكر (في الارضاع) وجه أنه لايؤثر» (٢/١٠٥)، وصرح الغزالي بذلك في مقدمته « وجه أو قول بعيد مخرج للاصحاب» (١/٤)، وهذا يدل على وجود قول معتمد في المذهب يخالف **الوجه** ، وقد يذكر الغزالي الوجهين مع ترجيح أحدهما كقوله « أسد الوجهين » (١/١٣٣) ، وقوله « أقيس الوجهين » (١/١٣٣) و « أصح الوجهين » (٢/١٠٦) وقوله « أشبه الوجهين » (١/١٥٨) ، وقد يذكر الوجهين ولا يرجح أحدهما ، فيقول : « أحد الوجهين » (١/١٣٣ ، ١٣٤) ، (٢/٧) ، وقد يذكر ثلاثة وجوه دون ترجيح لأحدها (٢/١٠٦ ، ١٠٧) ، (٢/ ٢٣٨) ٠

٥ ـ **الطريق** ، وجمعه طرق ، وتعني اختلاف الأصحاب في حكاية الرأي الاجتهادي في المذهب، وقد يستعمل بعض المؤلفين الوجوه مكان الطرق، وبالعكس ، لكون الأمرين من كلام الأصحاب إما اجتهاداً وتخريجاً ، واما نقلا وحكايــة ، كما حللــه النووي سابقاً ٠

٦ ـ **النص** : وهو الرأي الذي ذكره الامام الشافعي في أحد كتبه ، ويقابله وجه ضعيف للاصحاب ، أو قول مخرج على قول الشافعي ، وسمي كذلك لتنصيص الامام عليه ، أو لأنه مرفوع الى الامام ، من نصصت الحديث اذا رفعته ٠

واستعمل الغزالي في « الوجيز » هذا المعنى ، فقال : « ولو اشترى ثوبا نصفه في صندوق **فالنص** أنه باطل » (١/ ١٣٥) ، وقال في بعض ما يجوز اقتراضه : « ففيه قولان **منصوصان** ، والقياس الجواز »(١/ ١٥٨)٠

٧ ـ **الأصح** : هو القول الراجح في المذهب من قولي الامام الشافعي أو من أقواله ، ويقابله قول صحيح، ولكن الأول أقوى منه، وهذا عند الجمهور والمتأخرين ، أما الغزالي فيستعمل هذا الاصطلاح لمجرد بيان الراجح ، سواء كان من أقوال الشافعي أو من وجوه الأصحاب ، وقد يستعمله مطلقا ، وقد يضيفه الى الأقوال أو الوجوه أو المذاهب ، فيقول عند الاطلاق : « ثم ان كان الخيار للبائع وحده فالمبيع باق على ملكه على **الأصح** » (١/ ١٤١) ، « **والأصح** أن الفساد مقصور على الفاسد » (١/ ١٤٠) ، والملك عند ايصال الهدية على **الأصح** (١/ ١٣٣) ، « وبيع بيت في دار دون حق الممر جائز على **الأصح** »(١/ ١٣٥) ، «**والأصح** أن شرط نفي خيار المجلس والرواية فاسد »(١/ ١٣٩)، وقد يستعمله مضافاً ، فيقول :« أصح القولين » (١/ ١٥٤) (١/ ١٣٥) ، (٢/ ٢٥) ، ويقول : « أصح الوجهين » (١/ ١٣٢ ، ١٣٣) ، ويقول : « أصح المذهبين » (٢/ ١٠٥)٠

٨ ـ **الصحيح** : هو القول الراجح في المذهب من قولي الشافعي أو أقوالــه ، أو أقوال أصحابه ، ويكون مقابله قول ضعيف أو فاسد ، وهكذا استعمله الغزالي ، فقال : « فان الصحيح أن الصداق عوض » (٢/ ٢٥) ، وقال عــن الصداق : « لأن اخلاء النكاح عن المهر لا يفســده ، لأنه يثبت شرعــاً في في المفوضة على الصحيح » (٢/ ٢٥) (٢/ ١٠٧) ٠

لكن الامام النووي ، ومن سار على نهجه، حصروا « الأصح ، والصحيح» على الراجح من الوجهين أو الوجوه للاصحاب ، فان كان الخلاف قوياً عبروا عنه بالاصح ، والا قالوا : الصحيح ٠

٩ ـ **الأظهر** : هو الوجه الراجح الذي يزيدظهوراً على الوجه الآخر أو الوجوه الأخرى للاصحاب عند النووي وغيره ،ويقابل الأظهر عندهم وجه ظاهر ، لكن الأظهر أشد منه ظهوراً ، واستعمل الغزالي هذا الاصطلاح في الترجيح عامة ، سواء في ذلك الوجوه أمالأقوال ، أم المذاهب ، فقال في الطهارة : « ويجوز استعمال الكل على الأظهر » (١/٦) ، وقال في جهر الامام بلفظ « آمين » في آخر الفاتحة : «وفي جهر الامام خلاف ، **والأظهر** الجهر » (١ ٤٣) ، وقال عن استعمال الذهب « والمضبب في محل يلقى فم الشارب محظور على **الأظهر** » (١/١١) وانظر (١/١٣٥ ، ١٣٨) ، وقد يستعمل الغزالي هذا الاصطلاح مضافاً،فيقول وأظهر القولين » (١/١٣٣) ،ويقول أظهر المذهبين » (١/١١) (١/١٣٣) ٠

١٠ ـ **الظاهر** : وهو الوجه الظاهر في المذهبمن الوجهين أو الوجوه للاصحاب ، ويكون مقابله وجه غريب في المذهب ،وهذا عند النووي وغيره ٠

أما الغزالي فاستعمل « الظاهر » لمجرد بيان القول الراجح في المذهب، سواء كان من أقوال الشافعي أممن وجوه الأصحاب ، وهو ما قرره في مقدمته فقال : « واكتفيت عن نقل المذاهب والوجوه البعيدة بنقل **الظاهر** عنمذهب الامام الشافعي » (١/٣) ،وقد يستعمل هذا الاصطلاح مطلقاً ومقيداً ، فيقول : « والعظم ينجس (خلافاً لأبي حنيفة) بالموت على **ظاهر المذهب** » (١/١١) ، ويقول « فالظاهرانه لا يحرم » (٢/١٠٦) ٠

١١ ـ **المذهب** : وهو القول الراجح في حكاية المذهب عند تعدد الطرق من الأصحاب في نقل الحكم في المذهب الشافعي ، وهذا هو المراد عند النووي وغيره ، واستعمله الغزالي في النادر مطلقاً ومقيداً، فقال : « فان حُلب لبنها (المرضعة)فماتت، فشرب الصبي بعد موتها حرم على أصح المذهبين » (٢/١٠٥) ، وقال : « والعظم ينجس بالموت علىظاهر المذهب » (١/١١) ٠

١٢ ـ **الأشهر والمشهور** : الأشهر هو القول الراجح الذي زادت شهرته على غيره ،لشهرة ناقله أو مكانته أو الاتفاق على نقله ، والمشهور هو القول الذي اشتهر في المذهب ويكون مقابله قولا غريباً أو قولا ضعيفاً ، ولم يستعمل الغزالي هذين الاصطلاحين لكن النوويإستعمل المشهور من القولين أو الأقوال للشافعي عندما يكون الخلاف ضعيفاً ٠

١٣ ـ **الأقيس** : وهو القول الذي يتضمن حكماً أقوى عند القياس ، واستخدم الغزاليهذا المعنى أحياناً باطلاق ، فقال :« **والأقيس** منعه » ٠ (١/١٣٩) ، وقيده بالاضافة الى غيره أحياناً أخرى، فقال : « ويصح استئجاره وارتهانه للعبد المسلم على **أقيس الوجهين** » (١/١٣٣) (١/١٣٤) ، وقال « وأما حكمه

(القرض) فهو التملك ، لكن بالقبض أو بالتصرف فيه ، **قولان أقيسهما** أنه بالقبض ، لأنه لا يتقاعد عن الهبة » وأكد الغزالي قصده من هـذا الاصطلاح أنه للترجيح ، فقال بعد الجملة السابقة : « وعلى هذا **الأصح** أنه لو أراد الرجوع في عينه جاز » (١/١٥٩) .

١٤ ـ **قيل** : يستعمل هذا اللفظ للدلالة على تضعيف القول أو الوجه ، ويكون مقابله قولا صحيحاً أو وجهاً صحيحاً ، وهو اصطلاح متفق عليه ، قال الغزالي عن المكيل والموزون في عصر دون آخر : «وقيل الكيل جائز ، لأنه أعم ، وقيل ينظر الى عادة الوقت » (١/١٣٦) ، وقال : « وقيل تعدد المرضعة كتعدد الثدي » (٢/١٠٦ ، ١٠٧) .

١٥ ـ **في قول** : يستعمل هذا اللفظ عندما يكون في المسألة قولان للامام الشافعي ، ولكن أحدهما أرجح ، فيعبر عن المرجوح بلفظ « في قول » والراجح خلافه .

قال الغزالي : ووقت المغرب يدخل بغروب الشمس، ويمتد الى غروب الشفق في قول ، وفي قول اذا مضى بعد الغروب وقت وضوء وأذان واقامة وقدر خمس ركعات (خلافاً لوجه) لقد انقضى الوقت » (١/٣٢) ،وقال في عدة المرأة النفساء : «المبتدأة اذا استحيضت ترد الى لحظة على قول ،والى أربعين على قول » (١/٣٢) ،وفي هذه الأمثلة لم يرجح الغزالي بين القولين، ورجح في مكان آخر ، فقال : «المتحيرة اذا نسيت عادتها في النفاس ففي قول ترد الى الاحتياط ، وعلى قول الى المبتدأة ، والرد هنا الى المبتدأة أولى ، لأن أول وقتها معلوم بالولادة »(١/٣٢) .

١٦ ـ **في وجه** : يستعمل هذا الاصطلاح كالسابق عندما يكون في المسألة وجهـان ، لكنهما لأصحاب الامام الشافعي ، وأحدهما أرجـح ، فيعبر عـن المرجوح بلفظ « في وجه » والراجح خلافه ، ومثاله من كتاب الغزالي قوله في صلاة النفل في الحضر والاقامة راكباً : « ولا يجوز في الحضر في قول أو وجه » (١/٣٧)، وقد يصف الغزالي الوجه بالبعد، كما جاء في مقدمته ،ومثاله قوله : «ويفسد (عقد النكاح) بكل ما يخل بمقصوده كشرط الطلاق وترك الوطء الا على وجه بعيد » (٢/٢٧) .

وهكذا نلاحظ أن الغزالي يستخدم بعض المصطلحات الخاصة للترجيح كالجديد والأظهر والظاهر والأقيس ، ويستخدم بعض العبارات الصريحة أحيانا مثل « الأسد » « الأقوى » « الأشبـه » ، كما يصرح أحيانا بالتضعيف فيقول « أضعف القولين » ، «أضعف الوجهين» كما سبق .

لكن أشد المآخذ على الكتاب أن الغزالي ذكر أحكاما كثيرة ، وبين أن فيها خلافا ، أو أن فيها قولين ، أو ثلاثة أقوال ، أو ثلاثة أوجه ، ولم يرجح واحداً منها ، خلافا لما صرح

به في مقدمته ، وترك الأمر مبهماً ، مما دفع العلماء الى بيانه · وتوضيحه ، والأمثلة على ذلك كثيرة ، نذكر جانباً منها :

« وعلى هذا ، فلو شرع في الصلاة فمن أخر الصلاة الى وقت غروب الشفق ، ففيه **وجهان** » (١/٣٢) ·

« وأما النوافل فيجوز اقامتها في السفر الطويل راكباً وماشياً ، وفي السفر القصير **قولان** » (١/٣٧) ·

وقد يذكر ثلاثة وجوه بدون ترجيح (٢/١٠٦ ـ ١٠٧) وقد يذكر أربعة أقوال وبدون ترجيح (٢/١٠٧) ، والأمثلة على ذلك كثيرة (١/٤٣) (١/٤٤) (١/٤٥) (١/٥٣) (١/٥٤) (١/٥٧) (١/١١١)(٢/٢٣٧) (٢/٢٣٨) (٢/٢٣٩) (٢/٢٤٠) :

كما يؤخذ على الغزالي رحمه الله تعالى أنه لم يحدد مدلول هذه المصطلحات الخاصة بالترجيح والتضعيف في مقدمة كتابه ، ولم تكن هذه الألفاظ محددة الدلالة ، أو متفقاً عليها قبل النووي ، كان من المفروض بيانها في منهج البحث ·

وقد فصلنا القول بهذه المصطلحات في ألفاظ الترجيح لأنها تعتبر مفتاحاً ضرورياً لقراءة كتاب « الوجيز » خاصة ، وكتب الفقه في المذهب الشافعي عامة ، وان قدرة الغزالي على استعمالها يدل على العمق في التاليف ، والدقة في التصنيف ، والاطلاع على تعدد الأقوال والآراء في المذهب ، ومعرفة الراجح والمعتمد ·

مركز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

□ مكانة الوجيز :

احتل « الوجيز » للغزالي مكانة عالية في تاريخ الفقه الاسلامي ، وذلك من عدة وجوه:
الأول : أن الوجيز اختصار من كتابي الغزالي « البسيط » و « الوسيط » مع التنقيح والتدقيق والزيادة ، قال في «كشف الظنون »:« أخذه من البسيط والوسيط له ، وزاد عليه أموراً ، وهو كتاب جليل ، عمدة في مذهب الشافعي »(٣٧) ·

الوجه الثاني : أن كتاب الوجيز يمثل حلقة مهمة في سلسلة كتب المذهب الشافعي ، كما سبق ، ابتداء من « الأم » للشافعي، وحتى « المنهاج » و «الروضة» للنووي ، ثم الشروح والحواشي للمنهاج ·

الوجه الثالث : لقد أضفت مكانة الغزالي العلمية ، وشخصيته الفذة ، انعكاسامهما على كتابه « الوجيز » ، واشتهر هذا الكتاب في الدراسة والتدريس كشهرة الغزالي نفسه، وكان هذا الكتاب الفقهي أشهر كتبه في هذا المجال ، قال حاجي خليفة : « وقد قيل : لو كان الغزالي نبياً لكانت معجزته الوجيز»(٣٨) ·

الوجه الرابع : اهتم العلماء بالوجيز اهتماماً زائداً فتناولوه بالشرح والتعليق ، والاختصار والنظم ، وما ورد في غريبه وأحاديثه ، قال السلفاني : « وقفت له على سبعين شرحاً »(٣٩) ، وسوف نفرد هذه الميزة بالتوسع .

ومع هذه المكانة العلمية والفقهية والتاريخية لكتاب « الوجيز » فلا بد لنا أن نقول كلمة مجملة فيه ، وهو أنه كتاب غير معتمد في المذهب الشافعي ، لأن الاراء والأقوال فيه غير منقحة بشكل كامل ، وغير محققة بصورة كافية ، وجاء في مرحلة سابقة كغيره من كتب المذهب ، الى أن جاء الامامان الرافعي والنووي ، وهما محققا المذهب الشافعي ، فحررا الأقوال ، ونقحا الآراء ، وحققا الراجح ، وبينا للعلماء والفقهاء والقضاة والمفتين القول المعتمد في الفتوى والحكم ، وتبلورت هذه الأعمال في « كتاب المحرر » للرافعي ، ثم في كتاب « الروضة » للنووي ، وأخيراً في « المنهاج » للنووي الذي ألفه بعد « الروضة » ، وذكر فيه عمدة أقوال المذهب .

ويشير النووي الى ذلك فيقول : « وكانت مصنفات أصحابنا رحمهم الله في نهاية من الكثرة ، فصارت منتشرات ، مع ما هي عليه من الاختلاف في الاختيارات ، **فصار لايحقق المذهب** من أجل ذلك الا أفراد من الموفقين الغواصين المطلعين ، أصحاب الهمم العاليات ، وذكر منهم الرافعي »(٤٠) .

ويبين الرافعي رحمه الله مكانة « الوجيز » فيقول :

« وأقول : ان المبتدئين بتحصيل المذهب من أبناء الزمان قد تولعوا بكتاب « الوجيز » للامام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي قدس الله روحه ، وهو كتاب غزير الفوائد جم العوائد ، وله القدح المعلى ، والحظ الأوفى من استيفاء أقسام الحسن والكمال ، واستحقاق صرف الهمة اليه ، والاعتناء بالاكباب عليه ، والاقبال ، والاختصاص بصعوبة اللفظ ، ودقة المعنى » الى أن يقول : « لما فيه من حسن النظم ، وصغر الحجم »(٤١) .

□ شروح الوجيز :

اعتنى الأئمة والفقهاء بالوجيز ، فشرحوه بكتب كثيرة ذكرها حاجي خليفة (٤٢) ، وهي :

١ ــ شرح الامام فخر الدين الرازي ٦٠٦ هـ .

٢ ــ شرح القاضي سراج الدين أبي الثناء محمود بن أبي بكر الأرموي ، المتوفى سنة ٦٨٢ هـ .

٣ ــ شرح عماد الدين أبي حامد ، محمد بن يونس الاربلي ، المتوفى سنة ٦٠٨ هـ .

٤ ــ مشكلات الوجيز ، لأبي الفتوح أسعد بن محمود العجلي ، المتوفى سنة ٦٠٠ هـ ، تكلم فيه على المواضع المشكلة فيه ، ونقل من الكتب المبسوطة في ذلك .

٥ ـ شرح الوجيز للامام أبي حامد بن ابراهيم السهيلي الجاجرمي ، المتوفى سنة ٦١٠ هـ · والشرح في مجلدين ، وسماه « ايضاح الوجيز » ·

٦ ـ شرح تاج الدين عبد الرحيم بن محمد بن منعة الموصلي ، المتوفى سنة ٦٧١ هـ·

٧ ـ مختصر الوجيز لتاج الدين الموصلي السابق ، اختصر الوجيز ، وسماه «التعجيز في مختصر الوجيز » وهو كتاب اعتنى به جماعة من العلماء ، لأنه مختصر عجيب ،ومشهور بين الشافعية وقام عدد منهم بشرحه ، منهم المؤلف نفسه شرحه ولم يكمله ، وشروحه كثيرة(٤٣) ·

منها شرح الامام أبي بكر بن اسماعيل بن عبدالعزيز السنكلوتي ، ويقال الزنكلوتي، وهو الأصح ، الشافعي ، المتوفى سنة ٧٤٠هـ، وسماه « الواضح الوجيز » في ثماني مجلدات ·

ومنها شرح تاج الدين عبد الرحمن بن ابراهيم بن سباع الفزاري الشافعي ،المعروف بالفركاح ، المتوفى سنة ٦٩٠ هـ ، ولم يكمله،وله على « الوجيز » مجلدات ·

ومنها شرح نور الدين علي بن هبة الله الأسنادي الشافعي ، المتوفى سنة ٧٠٧ هـ ·

ومنها شرح الامام تقي الدين علي بن محمد بن علي بن وهب ، المنفلوطي، المعروف بابن دقيق العيد ، المتوفى سنة ٧٢٠ هـ ·

ومنها شرح الشيخ برهان الدين ابراهيم بن عمر الجعبري المقري، المتوفى سنة ٧٣٢هـ، قال الاسنوي : قرأ على المصنف ، وسمع عليه كتابه ، وصنف تكملة شرح المصنف ، فانه وصل فيه الى أثناء الجنايات ، ولم يكمله أيضاً ·

ومنها شرح القاضي شرف الدين هبة الله بن عبد الرحيم البارزي الحموي ، المتوفى سنة ٧٣٨ هـ ·

ومنها « تصحيح التعجيز » لقطب الدين محمد بن عبد الصمد السنباطي ، المتوفى سنة ٧٢٢ هـ ، وله عليه زوائد ·

ومنها شرح محمد بن الحسن الأطروش، المتوفى سنة ٧٨٤ هـ ·

ومنها شرح فخر الدين عثمان بن خطيب جبرين علي الشافعي الحلبي ، المتوفى سنة ٧٣٩ هـ ·

٨ ـ ونظم « الوجيز » الشيخ الامام عبدالعزيز بن أحمد ، المعروف بسعد الديريني، المتوفى سنة ٦٩٧ هـ ·

٩ ـ ونظمه أيضاً موسى بن علي الرازي ، المتوفى سنة ٧٢٠ هـ ·

١٠ ــ واختصره الامام سراج الدين عمر بن محمد الزبيدي وسماه «الابريز في تصحيح الوجيز» ، وقال : « انه لم يسبق الى مثله »وتوفي الزبيدي سنة ٨٨٧ هـ ٠

١١ ــ الشرح الكبير للامام أبي القاسم عبدالكريم بن محمد القزويني الرافعي الشافعي ، المتوفى سنة ٦٢٣ هـ ، وله شرح آخر أصغر منه وأخصر ٠

هذه أهم شروح « الوجيز » ولا يصح أن نقف في أهمية الوجيز وشروحه هنا ، لأن الصورة له غير كاملة ، وقد سبق القول أن « الوجيز » كان منطلقاً لحلقة جديدة متفرعة في سلسلة كتب المذهب ، وتكميلا للبحث ، ونظراً لأهمية هذا الشرح الكبير للرافعي ، نعطي فكرة موجزة عنه ، وما لحقه من حلقات في سلسلة كتب المذهب ٠

□ فتح العزيز في شرح الوجيز :

هذا الكتاب من خير ما ألف في فقه المذهب الشافعي لما حوى من الأحكام الشرعية الكثيرة ، والأدلة الوفيرة ، والتحقيقات الواسعة الدقيقة ، وهو كتاب واسع ، كبير الحجم ٠

يقول الرافعي في مقدمته ، بعد أن بين أهمية كتاب « الوجيز » للغزالي(٤٤) : « فدعاني ذلك الى عمل شرح يوضح فقه مسائله فيوجهها ، ويكشف عما انغلق من الالفاظ ، ودق من المعاني ، ليفتتنه الشارعون في ذلك الكتاب ، المخصصون بالطبع السليم ، ويعينهم على بغيتهم ، ويتنبه الذين غيرهم أولى بهم ، لما ذهب عليهم من فقه الكتاب ودقائقه ، واستصعابه عليهم فينكشف لهم أنهم حرموا شيئاً كثيراً ولقبته « بالعزيز في شرح الوجيز » (٤٥) ٠

وهذا الكتاب أهم شروح « الوجيز » ووصل الينا كاملا ، وطبع أكثره على هامش « المجموع للنووي » في المطبعة المنيرية ، لصاحبها محمد منير الدمشقي بالقاهرة ٠

وهذا الشرح من أهم كتب المذهب ، ولم يصنف مثله ، فصار محط الأنظار ، ومهوى الأفئدة وتلقاه العلماء بالاختصار والتعليق(٤٦) وعرف باسم « الشرح الكبير » ، فمن الكتب عليه :

١ ــ مختصر الشيخ الامام ابراهيم بن عبدالوهاب الزنجاني ، وسماه « نقاوة فتح العزيز » ، فرغ من تاليفه في شعبان سنة ٦٢٥هـ ، وقال فيه بعد مدح الرافعي وشرحه : « لكنه قد بسط فيه الكلام ، وكاد يفضي بالناظر الى الملال ، فأردت اختصاره مع جواب ما أورده من السؤالات والاشارات الى حل اشكاله» وكان بدأ في تصنيفه في حياة الرافعي ٠

٢ ــ مختصر ابن عقيل ، عبدالله بن عبدالرحمن المصري العقيلي ، المتوفى سنة ٧٦٩ هـ ٠

٣ ــ حاشية على « فتح العزيز » بعنوان « الدر النظيم المنير في شرح الكمال الكبير» لمحمد بن أحمد، المعروف بابن الربوة الحنفي، المتوفى سنة ٧٦٤ هـ ، وذكر الزركلي الكتاب بعنوان : « الدر المنير في حل اشكال الكبير » ٠

٤ ــ نشر العبير في تخريج أحاديث الشرح الكبير ، لجلال الدين السيوطي : المتوفى سنة ٩١١ هـ ٠

٥ ــ تعليقة شمس الدين محمد بن محمد الأسدي ، المتوفى سنة ٨٠٨ هـ ، وسماها « الظهير في فقه الشرح الكبير » ٠

٦ ــ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للشيخ الامام أحمد بن محمد بن علي الفيومي ، المتوفى سنة ٧٧٠ هـ ، جمع فيه غريب شرح الوجيز للرافعي ، وأضاف اليه زيادات من لغة غيره ، ومن الألفاظ المشتبهات ، وقسم كل حرف منه باعتبار اللفظ الى مكسور الأول ومضمومه ومفتوحه ، والى أفعال بحسب اوزانها ، ثم اختصره ورتبه على النهج المعروف بحروف المعجم ، ليسهل تناوله ، ولم يلتزم ذكر ما وقع في الشرح : بل جمع له من نحو سبعين مصنفاً ما بين مطول ومختصر ، وفرغ من تأليفه في شعبان سنة ٧٣٤ هـ ، وصار ترتيبه كترتيب المغرب للحنفية ، وطبع عدة طبعات ، وتداوله الناس على أنه معجم لغوي٠

٧ ــ البدر المنير لعمر بن علي ، المعروف بابن الملقن ، المتوفى سنة ٨٠٤ هـ ، خرج فيه أحاديث الشرح الكبير ، وجاء في سبع مجلدات ، ثم لخصه في أربع مجلدات ، وسماه « الخلاصة » ثم انتقاه في جزء ، وسماه « المنتقى » ٠

٨ ــ التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ، لشيخ الاسلام الامام الحافظ أحمد بن علي ، المعروف بابن حجر العسقلاني ، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ ، وهو تلخيص وسط لكتاب « البدر المنير » كما ذكره ابن حجر في مقدمته ، وذكر أيضاً أن جماعة من المتأخرين قاموا بتخريج أحاديث شرح الوجيز ، منهم القاضي عز الدين بن جماعة ، والامام أبو أمامة بن النقاش ، والعلامة سراج الدين عمر بن علي الانصاري (المعروف بابن الملقن) ، والمفتي بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي »(٤٧) ٠

٩ ــ تخريج أحاديث الوجيز لبدر الدين بن جماعة المتوفى سنة ٧٧ هـ ، وبدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي المتوفى سنة ٧٩٤ هـ ، وشهاب الدين أحمد بن اسماعيل المتوفى سنة ٨١٥ هـ ، وخرجه أيضاً الامام أبو حامد محمد بن ابراهيم السهيلي الجاجرمي ، المتوفى سنة ٦١٠ هـ ٠

١٠ ــ وأخيراً فان أهم كتاب يتعلق بالوجيز وفتح العزيز هو كتاب « الروضة » للامام الشيخ محيي الدين يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة ٦٧٦ هـ ، وهو اختصار للشرح الكبير للرافعي ، وقد عرفنا سابقاً أن الرافعي والنووي هما محققا المذهب الشافعي ، ومحررا أقواله المعتمدة والراجحة ، فتلاقت جهودهما هنا في « فتح العزيز » وفي « الروضة » ، وكانت « الروضة » ذاتها اختصاراً وترتيباً وتنقيحاً لفتح العزيز ، وتعتبر « الروضة » من الكتب المعتمدة في المذهب ٠

يقول النووي عن الرافعي وشرحه : « فاتى في كتابه « شرح الوجيز » بما لا مزيد عليه من الاستيعاب ، مع الايجاز والاتقان ، وايضاح العبارات » ويقول : « ونقح المذهب أحسن تنقيح ، وجمع منتشره بعبارات وجيزات ، وحوى جميع ما وقع له من الكتب

المشهورات » ، ثم يقول النووي : « فالهمني الله أن أختصره في قليل من المجلدات ••• ، أسلك فيه ـ ان شاء الله ـ طريقة متوسطة بين المبالغة في الاختصار والايضاح •• ، وأحذف الأدلة في معظمه ••• ، واستوعب جميع فقه الكتاب ••• ، وأضم اليه في أكثر المواطن تفريعات ومتممات ، وأذكر مواضع يسيرة على الامام الرافعي فيها استدراكات •••، وأرجو ان تم هذا الكتاب ـ أن من حصله أحاط بالمذهب ، وحصل له أكمل الوثوق به » (٤٨) •

وقد تم الكتاب والحمد لله ، ووصل الينا كاملا ، وطبع في دمشق بالمكتب الاسلامي في اثني عشر جزءاً ، وهو في متناول الطلاب والباحثين والفقهاء والعلماء •

الخاتمة :

ويظهر من العرض السابق في هذا البحث عن « الغزالي الفقيه ، وكتابه الوجيز » ما يلي :

أولا : أن الغزالي من كبار الأعلام الفقهاء، ومن مرتبة الأصحاب في المذهب الشافعي، وأحد البناة في الفقه ، وأنه فقيه من الطراز الأول ، عاش مع الفقه منذ نعومة أظفاره تعلماً ودراسة ، وفي شبابه وكهولته تدريساً وافتاء وتصنيفاً ، ومناظرة ، وأنه مجتهد في المذهب، وصاحب وجه فيه ، وهو امام الفقهاء ، وعلامة العصر ، وضياء الأمة في أحكام الدين ، ولا غرو أن يلقبه الناس في عصره ، وعلى مدى تسعة قرون بأنه « حجة الاسلام » ، وسيبقى الغزالي علماً بارزاً ، وضياء مشعاً ، وأثراً خالداً في وجدان الأمة وضميرها الى المستقبل، وهو الجبل الأشم الذي لا تطاوله الهامات ، ما دام الناس ينهلون من علمه ، ويعتمدون على كتبه وآثاره ، ويبجلون مكانته في القلوب والعقول والألسنة •

ثانياً : ان كتاب الوجيز من أهم كتب الفقه في المذهب الشافعي ، ويمتاز بالأسلوب الناصع ، والترتيب الدقيق ، والمنهج الواضح ، والصياغة المنطقية ، والعبارة المشرقة ، وأنه يمثل حلقة مهمة من سلسلة كتب الفقه الأساسية للمذهب الشافعي ، كما يمثل المنطلق الأول لحلقات فرعية جديدة وجليلة في خدمة المذهب ، وكان هذا الكتاب مقصد الطلاب والعلماء على مدى العصور السابقة ، وقد لقي العناية الكبيرة من كبار الفقهاء والأئمة والمحدثين ، ويمثل معلماً بارزاً في تاريخ التشريع الاسلامي ، وسيظل « الوجيز » واسطة العقد في كتب الفقه عامة ، والمذهب الشافعي خاصة ، بالرجوع اليه أولا ، والاعتماد على شروحه ومختصراته والكتب المبنية عليه ، وهو الأهم ، ثانيا •

ولذلك نهيب بالعلماء والمسؤولين والمؤسسات ودور النشر أن تعمل جادة لنشر هذا الكتاب محققاً ، ونشر شروحه ومختصراته وكتب التخريج واللغة المتفرعة منه ، ليعم النفع ، وتتم الاستفادة ، ونخرج جانباً من التراث القيم الى النور والحياة ، ونزيل عنه ركام الاهمال والنسيان ، وننقذ بعض ثروتنا العلمية من خطر الدمار والتلف •

ونسأل الله تعالى أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه ، وأن يعلمنا ما ينفعنا ، وأن ينفعنا بما يعلمنا ، وأن يأخذ بيدنا الى سبل الخير والرشاد ، والحمد لله رب العالمين •

□ الهوامش :

١ ـ طبقات الشافعية الكبرى ١٩٤/٦ .

٢ ـ انظر طبقات الشافعية الكبرى ٩١/٤ ، ١٩٥/٦ ،٢٠٤، تبيين كذب المفتري ص ٢٩١ .

٣ ـ طبقات الشافعية الكبرى ١٩٥/٦ .

٤ ـ وفيات الأعيان ٣٥٣/٣ ، تبيين كذب المفتري ص ٢٩٢ ،طبقات الشافعية الكبرى ١٩٦/٦ .

٥ ـ المراجع السابقة .

٦ ـ انظر : طبقات الشافعية الكبرى ٤٧/٧ ، البداية والنهاية ٢٠٩/١٢ .

٧ ـ تبيين كذب المفتري ص ٢٨٨ وما بعدها ، وانظر :طبقات الشافعية الكبرى ٢٣١/٧ ، وفيات الأعيان ٤٤٨/٢ ، البداية والنهاية ١٧٢/١٢ .

٨ ـ تبيين كذب المفتري ص ٢٨٨ ، وانظر : طبقات الشافعية الكبرى ٦٣/٦ ، وفيات الأعيان ٨٠/١ ، البداية والنهاية ١٦٨/١٢ .

٩ ـ طبقات الشافعية الكبرى ١٩٦/٦ .

١٠ ـ طبقات الشافعية الكبرى ١٨٥/٥ ، ٢٠٢ .

١١ ـ طبقات الشافعية الكبرى ٢١٠/٦ .

١٢ ـ يوجد من كتاب « البسيط » نسخة مخطوطة ناقصة منه في دار الكتب الظاهرية بدمشق ، وتحوي الأجزاء الاول والرابع والخامس والسادس ، ولم يطبع « البسيط »حتى الآن ، انظر (فهرس مخطوطات الفقه الشافعي ص ٣٥ وما بعدها ، كشف الظنون ١٩٧/١) .

١٣ ـ يوجد من « الوسيط » ثلاث نسخ مخطوطة ناقصة في دار الكتب الظاهرية بدمشق ، وتحوي نسختان منه على ثلاثة اجزاء ، والنسخة الثالثة على جزاين (انظر :فهرس مخطوطات الفقه الشافعي ص ٣٠٧ وما بعدها ،كشف الظنون ٦٣٣/٢) .

١٤ ـ انظر : الغاية القصوى في دراية الفتوى ، المقدمة١٢٣/١ .

١٥ ـ طبقات الشافعية الكبرى ٢٦٨/٦ ، ٢٨٥ ، ويوجد من هذه الفتاوى نسخة خطية كاملة ضمن مجموعة في دار الكتب الظاهرية بدمشق (انظر فهرس مخطوطات الفقه الشافعي ص ١٩٩) .

١٦ ـ المجموع للنووي ٦/١ .

١٧ ـ كشف الظنون ٦٣٣/٢ ، وانظر : تهذيب الاسماء٣/١

١٨ ـ انظر : كشف الظنون ٦٣٣/٢ .

١٩ ـ الزاوية الغزالية هي الزاوية الغربية من جامع بني أمية الكبير بدمشق ، درس فيها الغزالي اثناء اقامته بدمشق فنسبت اليه ، ودرس فيها عدد كبير من فقهاء الشافعية منهم الشيخ المصيصي تلميذ الغزالي ، بعد وفاة الشيخ نصر المقدسي ومنهم جمال الاسلام السلمي ، ومنهم الشيخ الامـام قطب الدين مسعود بن محمد النيسابوري (٥٧٨ هـ) وغيرهم . (انظر طبقات الشافعيةالكبرى٢٣٦/٧ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٢١) .

٢٠ ـ كشف الظنون ٦٣٣/٢ .

٢١ ـ طبقات الشافعية الكبرى ٣٢١/٧ .

٢٢ ـ انظر تراجم هؤلاء التلاميذ الاعلام في (طبقات الشافعية الكبرى ٣٦/٧ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٩٠ ، ٩٣ ، ١٠١ ، ١١٨ ، ١٥٣ ، ١٧٩ ، ٢٠٤ ، ٢٢٤ ، ٢٣٠ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٩٥ ، ٣٢١ ، ٣٢٢) .

٢٣ ـ طبقات الشافعية الكبرى ٢٠٢/٦ .

٢٤ ـ طبقات الشافعية الكبرى ٢٢٤/٦ ، وانظر : مفتاح السعادة ٣٤١/٢ ، ٣٤٨ •
٢٥ ـ طبقات الشافعية الكبرى ٢١٤/٦ •
٢٦ ـ تبيين كذب المفتري ص ٢٩٢ ، ٢٩٦ •
٢٧ ـ طبقات الشافعية الكبرى ٢١٦/٦ •
٢٨ ـ المرجع السابق ٢١٩/٦ •
٢٩ ـ المرجع السابق ٢١٨/٦ •
٣٠ ـ طبقات الشافعية الكبرى ٢٤١/٦ •
٣١ ـ وفيات الاعيان ٣٥٥/٣ •
٣٢ ـ طبقات الشافعية الكبرى ٢١١/٦ •
٣٣ ـ روضة الطالبين ٦/١ •
٣٤ ـ المجموع شرح المهذب ١٠٧/١ ، ١٠٨ •
٣٥ ـ مغني المحتاج الى معرفة الفاظ المنهاج ١٢/١ ومابعدها ، نهاية المحتاج ٤٨/١ وما بعدها ، شرح المحلي مع قليوبي وعميرة ١٣/١ وما بعدها •
٣٦ ـ انظر في بيان هذه المصطلحات وتحديد مدلولها في (المراجع السابقة ، الغاية القصوى ١١٢/١ وما بعدها ، المذهب عند الشافعية ، بحث للدكتور محمد ابراهيم علي ، مجلة جامعة الملك عبدالعزيز ، العدد الثاني ص ٢٥ وما بعدها) •



٣٧ ـ كشف الظنون ٦٢٩/٢ •
٣٨ ـ كشف الظنون ٦٣٠/٢ ، وانظر : تهذيب الأسماء للنووي ٣/١ •
٣٩ ـ كشف الظنون ٦٣٠/٢ •
٤٠ ـ الروضة ٤/١ •
٤١ ـ فتح العزيز ٧٣/١ وما بعدها •
٤٢ ـ كشف الظنون ٦٢٩/٢ وما بعدها ، طبقات الشافعية الكبرى ١٢٦/٨ ، ١٩٩ •
٤٣ ـ كشف الظنون ٢٩١/١ وما بعدها ، طبقات الشافعية الكبرى ١٩١/٨ ، ١٦٣ ، ٤١١/٩ ، ٣٩٩ ، ١٦٤ ، ١٠/ ٣٦٨ ، ٣٦٧ ، ٣٨٧ ، ١٢٦ ، قارن ايضاح المكنون ص ٢٩٥ فانه سماه عبدالرحمن بن عمرت ٦٩٩ هـ •
٤٤ ـ فتح العزيز ٧٥/١ •
٤٥ ـ قال ابن السبكي : « وقد تورع بعضهم عن اطلاق لفظ « العزيز » مجردا ، على غير كتاب الله ، فقال «الفتح العزيز في شرح الوجيز » (طبقات الشافعية الكبرى ٢٨١/٨) وذكر ذلك حاجي خليفة في (كشف الظنون ٢/ ٦٢٩) كما ذكره الناشر في هامش الكتاب (٧٥/١)وقال : « ولذلك جرينا في الطبع على هذا ، ووسمناه بفتح العزيز » ، واشتهر الكتاب بين العلماء والمصنفات بفتح العزيز •
٤٦ ـ كشف الظنون ٦٢٩/٢ ، ٤٥٠ ، طبقات الشافعية الكبرى ١١٩/٨ ، الاعلام للزركلي ٢٢٤/٦ ، الدرر الكامنة ٤١٦/٣ ، مفتاح السعادة ٣٥٤/٢ ، ويقول طاش كبري زاده عن الرافعي : « وأما الفقه فهو فيه عمده المحققين ، واستاذ المصنفين ، كانما الفقه كان ميتا فاحياه وانشره ، واقام عماده بعدما اماته الجهل فاقبره » •
٤٧ ـ التلخيص الحبير ٩/١ •
٤٨ ـ روضة الطالبين ٤/١ وما بعدها ، وانظر : مفتاح السعادة ٦١/٣ ، ١٤٦ ، تهذيب الأسماء ٣/١ •

المصادر والمراجـع :

١ ـ الاعلام ، خيرالدين الزركلي ، الطبعة الثالثة ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٦٩ م ، بيروت .

٢ ـ ايضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ، اسماعيل باشا البغدادي ، الطبعة الثالثة ، طهران ١٣٧٨ هـ ـ ١٩٤٧ م .

٣ ـ البداية والنهاية ، الحافظ ابن كثير الدمشقي ، تصوير الطبعة الاول ، بيروت والرياض ١٩٦٦ م .

٤ ـ تبيين كذب المفتري ، ابن عساكر الدمشقي ، تصويردار الكتاب العربي عن طبعة القدسي ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م

٥ ـ التلخيص الحبير ، للامام الحافظ ابن حجر العسقلاني، شركة الطباعة الفنية المتحدة ، القاهرة .

٦ ـ تهذيب الأسماء ، للامام محيي الدين بن شرف النووي ، تصوير الطبعة المنيرية ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٧ ـ حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح المحلي على منهاج الطالبين ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٣٧٥ هـ ـ ١٩٥٦ م

٨ ـ الدرر الكامنة ، الحافظ احمد بن حجر العسقلاني ، دار الكتب الحديثة ، مطبعة المدني ، القاهرة .

٩ ـ روضة الطالبين للامام يحيى بن شرف النووي ، المكتب الاسلامي للطباعة ، دمشق .

١٠ ـ طبقات الشافعية الكبرى ، تاج الدين عبدالوهاب ابن السبكي ، تحقيق الحلو والطناحي ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٤ م .

١١ ـ الغاية القصوى في دراية الفتوى ، للقاضي عبدالله بن عمر البيضاوي ، دار النصر للطباعة الاسلامية ، مصر ،

١٢ ـ فتح العزيز في شرح الوجيز ، للامام أبي القاسم الرافعي ، على هامش المجموع ، طبعة منير الدمشقي ، القاهرة.

١٣ ـ فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية ـ الفقه الشافعي ، عبد الغني الدقر ، دمشق ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٣ م .

١٤ ـ كشف الظنون ، ملا كاتب الجلبي ، حاج خليفة ، الطبعة الاول ، در سعادت .

١٥ ـ مجلة جامعة الملك عبدالعزيز جدة ، العدد الثاني ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م .

١٦ ـ المجموع شرح المهذب للعلامة يحيى بن شرف النووي، نشر زكريا يوسف ، مطبعة العاصمة ، القاهرة .

١٧ ـ مغني المحتاج ، الشيخ محمد الشربيني الخطيب ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٣٧٧ هـ ـ ١٩٥٨م.

١٨ ـ مفتاح السعادة ، أحمد بن مصطفى ، الشهير بطاشكبري زادة ـ دار الكتب الحديثة ، القاهرة .

١٩ ـ نهاية المحتاج الى شرح المنهاج ، للرملي ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٦ هـ ـ ١٩٦٧ م .

٢٠ ـ الوجيز في فقه مذهب الامام الشافعي ، ابو حامدالغزالي ، تصوير دار المعرفة ، بيروت ، ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م.

٢١ ـ وفيات الاعيان ، ابن خلكان ، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ، الطبعة الاول ، القاهرة ، ١٣٦٧ هـ ـ ١٩٤٨ م.



عصر الإمام الغزالي

مصطفى جواد

يعد الامام حجة الاسلام أبو حامد محمد الغزالي من اعلام القرن الخامس للهجرة النبوية العظيمة ، وان أدرك خمس سنوات من القرن السادس ، وهذا التحديد السنوي مالوف ومفيد في البحث عن سير الفوقة من العلماء لانه يكون كالاطار للتصوير ، وكالفاصلة للتعبير، وكالصاحب للمصحوب ، والشفاف للقلوب .

والقرن الخامس للهجرة حافل بالتطورات الاجتماعية والتطور الثقافي والأحداث والحوادث السياسية . وظهور الانسان في عصر من العصور، وفتحه عينيه على قرن من القرون هما من حيز المقادير ، والأمور الخارجة عن الاختيار والتخيير ، ولذلك أوجب المؤرخون العصريون أن يكون لعصر الرجل أثر في سيرته كائناً ما كان ، وأضاف غيرهم مؤثراً جديداً هو الاتفاق أي ما يسميه الفرنسيون «لوهزارد Le hazard » وقد مثله الشاعر العربي أيسر تمثيل ، وسبق الى بيانه غير جيل بقوله :

لا تلم كفي اذا السيف نبا   صح مني العزم والدهر أبى

ولد الامام الغزالي في بعض الروايات بقرية غزالة ، من قرى طوس في كورة خراسان ، وكورة خراسان من البلاد الشافعية المذهب ، فاذا قيل قديماً هذا خراساني ، قيل ان مذهبه شافعي ، وكان ميلاده ، كما هو معلوم ، سنة ٤٥٠ أو سنة ٤٥١ . على قول آخر . فالأولى تقابل سنة ١٠٥٨ الميلادية ، والثانية تقابل ١٠٥٩ الميلادية .

وقيل كان مولد الامام الغزالي في مدينة طوس بخراسان على نحو من عشرة فراسخ من نيسابور قصبة الكورة .

قلت : ان كورة خراسان كانت في ذلكم العصر شافعية المذهب ، وكانت ما وراء النهر حنفية المذهب ، ويمتد المذهب الشافعي نحو الشرق لأن مصدره الشرق حتى يلتقي بالمذهب الحنبلي في أصفهان ، كما التقى بالمذهب الحنفي في بلخ ، اذن كان القطر الذي ولد فيه الامام الغزالي ، والبلد الذي رأى نور الحياة فيه ، والمحلة التي نشأ فيها ، والدار التي ربي فيها موجبة أن يكون شافعياً فكان كذلك.

لقد اصطرعت في عصر الغزالي آراء وعقائد ومذاهب ومقالات كثيرة ، منها ما كانت السياسة قد استغلتها ، ومنها ما الحماسة المذهبية أشعلتها ، ومنها ما جمعت بين الأمرين السياسة والحماسة ، ففي عصره ظهر السلجوقيون الحنفيون من التركمان ، وتقوى بهم مذهب الامام أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه ، وتوغل في خراسان ونصره وزيرهم الكبير عميد الملك منصور بن محمد الكندري ، وبالغ في نصرته له ، قال تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية الكبرى : « انه ـ أي الوزير الكندري ـ حسّن للسلطان طغرلبك لعن المبتدعة على المنابر ، فعند ذلك أمر السلطان بأن تلعن المبتدعة على المنابر ، فاتخذ الكندري ذلك ذريعة الى ذكر الأشعرية ، وصار يقصدهم بالاهانة والأذى ، والمنع من الوعظ والتدريس ، وعزلهم عن خطابة الجامع ، واستعان بطائفة من المعتزلة ، الذين زعموا أنهم يقلدون مذهب أبي حنيفة وأشربوا في قلوبهم فضائح القدرية ، واتخذوا التمذهب بالمذهب الحنفي سياجاً عليهم ، فحسنوا للسلطان الازراء بمذهب الشافعي عموماً ، وبالأشعرية خصوصاً ، وهذه هي الفتنة التي طار شررها فملأ الآفاق أو طال ضررها فشمل خراسان والشام والحجاز والعراق ، وعظم خطبها وبلاؤها »(1) ٠ وقال أبو الفرج بن الجوزي « كان عميد الملك شديد التعصب للحنفية » ٠ (المنتظم ٩ : ٢٣) ٠

ان هذه الحركة غير الموفقة ، هي التي بعثت الوزير قوام الدين نظام الملك الحسن الطوسي الشافعي على انشاء المدارس النظامية ، نسبة الى لقبه ، في المدن الاسلامية الكبرى من المملكة السلجوقية ، وذلك لنصرة العقيدة الأشعرية ، ومحاربة عقيدة الاعتزال في تلك المملكة ، تلك العقيدة التي استفحلت طوال حكم الدول البويهية ، واشترك فيها الحنفية والامامية والزيدية ، فضلاً عن المعتزلة أنفسهم ، وكان آخر نصير لها الوزير عميد الملك منصور المذكور ، وهي التي أوردته مورد الهلكة ، بسعي الوزير نظام الملك ضديده في المذهب والسياسة والمشرب ٠

وان حركة نظام الملك في نصرة الأشعرية الشافعية ، أدركت التوفيق بمساندة الخلفاء العباسيين لها ايامئذ ، وذلك لأنهم تشفعوا في ذلك العصر ، وصرخوا بتشفعهم ، والفت الكتب الدينية باسم الخليفة المستظهر بالله ، وهي المسمى كل منها بالمستظهري ، بعد ان كان تشفعهم ينوس بين الشافعية والحنبلية في خلافة القادر بالله العباسي ، وابنه القائم بأمر الله معاصر السلطان طغرلبك ، والوزير عميد الملك ونظام الملك ٠

وفي شهر رمضان من سنة ٤٩٤ أمر الخليفة المستظهر بالله بفتح جامع القصر ببغداد ، وأن تصلى فيه صلاة التراويح ، ولم يكن ذلك مما جرت به عادة ، وأمر بالجهر

بالبسملة في قراءة الصلاة ، وعلى وفق مذهب الامام الشافعي(٢) ، وكان ذلك آخر ما بقي محتاجاً الى الجهر من أمور المذهب الشافعي ، في عاصمة الخلفاء العباسيين ، وكان من آثر مقاومة الاعتزال ببغداد تحت راية الخلفاء ، ما قرأناه من الاضطهاد ، في سيرة أبي علي محمد بن أحمد بن الوليد المعتزلي ، وكان على قول أبي الفرج بن الجوزي : « من دعاة المعتزلة ، وكان يدرس علم الاعتزال ، وعلم الفلسفة والمنطق فاضطره أهل السنة الى أن يلازم بيته خمسين سنة لا يتجاسر أن يظهر »(٣) • وقد توفي أبو علي بن الوليد في سنة ٤٧٨ وعمر الغزالي يومئذ خمس وعشرون سنة •

ومع هذا التشديد على الآراء والمقالات ، والعقائد المخالفة لمذهب الخلفاء العباسيين في ذلك العصر ، لم يعدم التاريخ أن يسمع من بغداد صوتاً يجهر بالشكوى النفسانية ، والحيرة العقلية ، والصرامة الفكرية وهو صوت ابن الشبل البغدادي الشاعر الحكيم كان ينادي قائلا :

بربك أيها الفلك المدار ... اقصد ذا المسير أم اضطرار ؟
وعندك ترفع الأرواح ام هل ... مع الأجساد يدركها البوار
فان يك آدم اشقى بنيه ... بذنب ما له منه اعتذار
فيا لك أكلة ما زال منها ... علينا نقمة وعليه عار
نعاقب في الظهور وما ولدنا ... ويذبح في حشا الأم الحوار
وننتظر الرزايا والبلايا ... وبعد فبالوعيد لنا انتظار
فماذا الامتنان على وجود ... لغير الموجديه به الخيار ؟
وكانت أنعما لو أن كونا ... نخيّر قبله او نستشار(٤)

توفي ابن الشبل البغدادي ببغداد في سنة ٤٧٤ وعمر الغزالي أربع وعشرون سنة ، وسارت بشعر ابن الشبل الركبان ، وأخذ يشرق حتى يبلغ خراسان ، ويصغي اليه شاعر نيسابور ، الحكيم المنجم الشهير ، غياث الدين عمر الخيام ، فيقول بالفارسية في نيسابور نفسها ، معقل الشافعية :

لعبات الأطفال نحن يقينا ... غير أن الأفلاك تلعب فينا
قد رأينا وجه الوجود سنينا ... مذ خرجنا للعب فيه زمينا
ودخلنا دار الفناء تباعا ... وقضينا شقاوة والتياعا

أيهذا الوجود حكمك جارا

أنـا لو كان لي على الأفـلاك سـلطة الخـالق المدير السكاك
لنقضت الجميـع دون ارتبـاك وخلقـت الأكـوان عن ادراك
فينـال الاحـرار فيهـا الأماني وقطـوف الهنـاء منهم دواني

دون هم أمضهـم أعصـارا

واستفحلت في عصر الامام الغزالي عقيدة الاسماعيلية النزاريـة الرهيبـة ، بمساعي الحسن بن الصباح الاسماعيلي الجلد ، وقال شمس الدين الذهبي انما هو صبّاح ، وقال في تفسير الدعوة النزارية : « كانت في حدود الثمانين وأربعمائة فيما أحسب ، وكان نزار ابن المستنصر بالله بن الظاهر بن الحاكم، قد بايع له أبوه ، وبث الدعاة في البلاد بذلك ، منهـم صباح صاحب الدعوة ، وكان ذا سمت وذلق، واظهار تنسك ، وله أتباع من جنسه ، فدخل الشام والسواحل فلم يتم له مراد ، فتوجه الى بلاد العجم ، وتكلم مـع أهل الجبال والعتـم الجهـلة ، مـن تلـك الأراضي ••• وأمـا نزار فان عمته خافت منه ، فعاهدت أعيـان الدولة على أن تولى أخاه الأمر ، ولـه ست سنين ، وخاف نزار فهرب الى الاسكندريـة وجرت له أمور ثم قتل بالاسكندرية ، وأمـا صباح فانه قرر عند أصحابه أن الامام هـو نزار فلما طال انتظارهم له وتقاضيهم ايـاه قال : « انه بين أعداء ، والبلاد شاسعة ، فلا يمكنه السلوك ، وقد عزم أن يختفي في بطن حامل ويجيء سالما ، ويستأنف الـولادة » • فرضوا بذلك ، ثم انه أحضر جارية قد أحبلها وقال لهم : قـد اختفى نـزار في بطن هـذه الجاريـة ، فأخـذوا يعظمونهـا ويتخشـعون لرؤيتها ، و يرتقبون الامام المنتظر أن يخرج منها ، فولدت له ولداً فسمـاه حسناً ، وقـد حكم على الملاحدة بعد صباح ابنه محمد ثـم بعده الحسن بن محمد ابن صبـاح المذكور ،وكان صباح قد قصد قلعة الموت (على ستة فراسخ من قزوين من الجهة الشمالية) ، وهي قلعة حصينة ، أهلها ضعاف العقول وفقراء ، وفيهم قوة وشجاعة ، فقال لهم : « نحن قوم زهاد نعبد الله في هذا الجبل ، ونشتري منكـم نصف القلعة بسبعة آلاف دينار ، فباعوه لـه وأقام فيها ، فلما قوي استولى على الجميع ، وبلغت عدة أصحابه ثلثمائة ونيفاً من الرجال، فبلغ ملك تلك الناحية أن هناك قوماً يفسدون عقائد الناس ، وهـم في تـزيد ويخـاف من غائلتهم • فنهد اليهم ونزل عليهم ، وأقبل على سكر والتذاذ قبل المناجزة ، فقال رجل مـن أصحاب صباح اسمه « علي اليعقوبي » (مـن بلدة يعقوبا قرب بغداد) : أي شيء يكـون لي عندكم ان أنا أنلتكم موتة هذا العـدو ؟ فقالوا : يكون لك عندنا ذكران ـ يعنون أنهم يذكرونـه في تسابيحهـم ـ قـال : رضيت ، وأمرهم بالنـزول من القلعـة ليلا وقسـمهم أرباعاً في نواحي العسكر المحاصرين ، ورتب معهـم طبولا وقـال : اذا سـمعتم الصيـاح فاضربوا الطبول •

ثم انتهز علي اليعقوبي الفرصة من غرة الملك وهجم عليـه بسكين فقتلـه ، ونـذر أصحاب الملك بعلي اليعقوبي فقتلوه ، وضرب أولئك الاسماعيلية الطبول فارجفوا الجيش ، فهاموا على وجوههم ، وتركوا الخيام بما فيها، فنقل صباح الجميع الى القلعة وصارت لهم

أموال وعتاد واستفحل أمرهم وشرع أهل الجبل من الأعاجم الى الدخول في دعوتهم ، وباينوا الذين قتلوا نزاراً بالاسكندرية ،وبنوا قلاعا ، واتسع تلادهم وبلادهم ، واستنئوا الهجوم بالسكاكين اقتداء بمافعل على اليعقوبي ، وروعوا الخلفاء والسلاطين والملوك ، فمنهم من صانعوهم بالتحف والأموال والهدايا ، ثم بعثوا داعيا من دعاتهم في حدود الخمسمائة أو بعدها الى الشام يعرف بأبي محمد ، فجرت له أمور الى أن ملك قلاعا من بلاد جبل السماق ، كانت في أيدي النصيرية ٠٠٠ »(٥)

أقول : وكانت العقيدة الاسماعيلية النزارية ، من العقائد العدوانية الفتاكة السفاكة للدماء ، لأنها قرنت بطلب الملك ، والملك يستهين بالدماء ، وينشر الدمار والبلاء ، ولقد فتك الاسماعيلية النزارية في ذلك العصر بجماعة من الخلفاء والسلاطين ، والملوك والأمراء والوزراء والأعيان ، والعلماء والقضاة ، والولاة والتجار ، حتى الزهاد لم يسلموا من سكاكينهم ، وقد قارن ظهور ملكهم وفتكهم في بلاد العجم والشام والعراق، ظهور الافرنج ، الغزاة المستعمرين باسم الدين ، الذين تسموا بالصليبيين ، وكان فتكهم بأمراء المسلمين عونا للافرنج على تثبيت أقدامهم ، في طراز البحر الأبيض وبلاد الشام ، وان لم يكن ذلك العون على وفق خطة مدبرة ومواطأة محررة، قال ابن الجوزي: « وكان الغزالي قد صنف للخليفة المستظهر بالله كتاباً في الرد على الباطنية »(٦) ٠ وقد طبع هذا الكتاب في أوربة ، ولعل اتجاه الغزالي بعد التدريس بنظامية بغداد الى بلاد الشام ، كان من خشيته الاسماعيلية الباطنية ، بعد أن ألف الكتاب المذكور في نقض مذهبهم ، وذلك قبل أن يمدوا جناحهم الأيمن غير الميمون على بلاد الشام ، ففي سنة ٥٠٧ هـ أي بعد وفاة الغزالي بسنتين دخل الأمير مودود بن التون يكن صاحب الموصل وخاضد شوكة الافرنج الصليبيين ، في الحادي والعشرين من شهر ربيع الأول من السنة المذكورة ، دخل الجامع الأموي ليصلي فيه صلاة الجمعة مع طغتكين صاحب دمشق ، فصليا وخرج مودود الى صحن الجامع ويده في يد طغتكين ، فوثب عليه اسماعيلي فضربه بسكين كانت معه ، فجرحه أربع جراحات ، وقتل الاسماعيلي في الحال ، وأخذ رأسه فلم يعرفه أحد فأحرق ، وكان مودود صائماً ، فحمل الى دار طغتكين واجتهد به ليفطر فلم يفعل ، وقال : لا لقيت الله الا صائماً ٠ فمات من يومه ، وكان الاسماعيلية بالشام قد خافوه فقتلوه غيلة ، وقيل بل خافه طغتكين فوضع عليه من قتله ، قال ابن الأثير : كان خيراً عادلا كثير الخير حدثني والدي قال : كتب ملك الافرنج الى طغتكين بعد موت مودود كتاباً من فصوله : ان أمة قتلت عميدها يوم عيدها في بيت معبودها لحقيق على الله أن يبيدها »(٧) ٠

فما كان أجهل القائل وأغفل الناقل :فليت شعري ما أثر الأمة في جريمة مجرم خارج عن الاسلام خارج على أئمته ؟ انها براءمنه ومن جريمته ٠ وخلاصة الأمر أن الاسماعيلية نشروا الرعب والروع والفزع والهلع في البلاد الاسلامية في عصر الغزالي ، وأصاب مكرهم مختلف الطبقات ، قال أبوالفرج بن الجوزي في وفيات سنة ٥٠٤ في سيرة مدرس النظامية بعد الغزالي علي بن محمد الكيا الهراسي الشافعي : « درّس بالنظامية ببغداد مدة واتهم برأي الباطنية فأخذ ،فشهد له جماعة بالبراءة من ذلك ، منهم

أبو الوفاء علي بن عقيل الحنبلي »(٨) . وقال أبـو المظفـر سـبط ابن الجـوزي : « درّس بالنظامية ووعظ وذكر مذهب الأشعري فرجم وثارت الفتن ، واتهم بمذهب الباطنية فأراد السلطان قتله فمنعه الخليفة المستظهر وشهدله »(٩) .

أراد المؤرخ بالرجم رميه بالحجـارة في أثناء كلامه في نصرة مذهب الأشعري، لا الرجم الشرعي الذي هو حد الزاني المحصن الـذي يتم باهلاك المرجوم. اذن كانت الفتنة المذهبية ببغداد ثائرة في عصر الغزالي ، وكان الحنابلة وهم جمهور أهل العراق أيامئذ هم والشافعية الأشعرية وبعض فرق الشيعة هم المثيرين لها ،والواثب بعضهـم على بعض فيهـا ، قـال أبو الفرج بن الجوزي في حوادث سنة ٤٧٥ :« وفي يوم الجمعة لخمس بقين من شوال عبر قاص من الأشعرية يقال له البكري ـ يعني عتيقاً البكري ـ الى جامع المنصور ، ومعـه الفضولي الشحنة والأتراك والعجم بالسلاح ،فوعظ في الجامع ، وكان هذا البكري فيه حدة وطيش وكان نظام الملك قد أنفذ ابن القشيري أبا نصر الى بغداد فتلقاه الحنابلة بالسب... فأخذه النظام اليه وبعث اليهم هذا الرجل ،وكان ممن لا خـلاق له فأخذ يسب الحنـابلة ويستخف بهم ، وكان معه كتـاب من نظـام الملك ، يتضمن الاذن له في الجلوس في المدرسة النظامية ، والتكلم بمذهب الأشعرية ، فجلس في الأماكن كلها وقـال لا بد من الجلـوس في جامع المنصور ، فقيل لنقيب النقباء العباسي ،فقال : لاطاقة لي بأهل باب البصرة ، ـ يعني أنهم حنابلة جلداء ـ فقيـل له : لا بد مـن مداراة هذا الأمر ، فقال : ابعثوا لي أصحاب الشحنة ، فأقام على كل باب من أبواب الجامع تركياً ، وحضر الفضولي الشحنة والأتـراك والعجم بالسلاح وصعد المنبر، وقال : وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفـروا . ما كفـر أحمد بن حنبل وانما أصحابه . فجاءه الآجر ، فأخذ النقيب قوام الجامع وقال : من أين هذا الآجر ؟ فقالوا ان جماعة من الهاشميين تبطنوا سقف الجامع ورجموا الواعظ ... ثم أنفذ البكري سفيهاً طرقياً فحكى عن الحنابلة ما يليق بالله سبحانه وأغرى بشتمهم »(١٠) .

وكانت قد سبقت هذه الفتنة عدة فتن منها فتنة سنة ٤٦٩ هـ قـال ابن الجـوزي : « وفي شوال وقعت الفتنة بين الحنابلة والأشعرية ، وكان السبب أنه ورد الى بغداد أبو نصر ابن القشيري ، وجلس في النظامية وأخذ يذم الحنابلة وينسبهم الى التجسيم، وكان المتعصب له أبو سعد الصوفي ـ يعني شـيخ الشـيوخ النيسابوري ـ ، ومال أبو اسحاق الشيرازي الى نصرة القشيري ، وكتب الى نظام الملك يشكو الحنابلة ويسأله المعونة » . ثم ذكـر نشوب الفتنة بينهم حتى نادى الشافعية على باب النوبي من أبواب دار الخلافة العباسية « المستنصر بالله يا منصور » يريدون الخليفة المستنصر بالله الفاطمي بمصر ، اتهاماً منهـم لديوان الخلافة العباسية بممالأة الحنابـلة ،وتشنيعاً عليه(١١) ، وكان رئيس الحنابـلة الشريف أبو جعفـر عبد الخـالق بن عيسى العباسي ، ولما جمع الشريف أبو جعفر مـع زعماء الشافعية طلب اليه الوزير ابن جهـير العربي التغلبي الصلح فقال له : أي صلـح بيننا ، انما يكون الصلح بين مختصمين عـلى ولاية أو دنيا ، أو قسمة ميراث أو تنازع في ملك ، فأما هؤلاء القوم ـ يعني الشافعية ـ فهم يزعمون أننا كفار ، ونحن نزعم أن مـن لا يعتقد ما نعتقده كافر فأي صلح بيننا(١٢) .

أما الفتن بين الحنابلة والشيعة ببغداد ،فكانت مستدامة قلما خلت منها حقبة من حقب التاريخ في ذلك العصر وكانت ضحاياها البشرية كثيرة وخسرانها المادي كبيراً ، وفي ذلك العصر ظهرت الفتوة بوجه جديدهو الوجه الفاطمي الذي خاف منه بنو العباس، قال ابن الجوزي في حوادث سنة ٤٧٣ هـ :« وفي ذي الحجة قبض على انسان يعرف بابن الرسولي الخباز ، وعلى عبد القادر الهاشمي البزاز، وجماعة انتسبوا الى الفتوة، وكان هذا ابن الرسولي قد صنف في معنى الفتوة وفضائلها وقانونها ، وجعل عبدالقادر الهاشمي المتقدم على من يدخل في الفتوة وأن يكونوا تلامذته وكتب لكل منهم منشوراً ، وقلده صقعا ولقب نفسه « كاتب الفتيان » ،وجعل ذلك طريقا الى دعوات ومجتمعات ، تعود بمصلحته ، وكتب الى خادم لصاحب مصر بمدينة النبي ﷺ يعرف بخالصة الملك ريحان الاسكندراني ، قد ندب نفسه لرئاسة الفتيان ، وصارت المكاتبات من جميع البلدان صادرة منه واليه ، والتعويل في هذا الفن وقف عليه ، وعن لابن الرسولي أن جعل (اجتماعهم بمسجد براثا في غربي بغداد)،وكان مسدوداً مهجوراً ، ففتح بابه ونصب عليه باباً ، ورتب فيه من يراعيه »(١٣) •

وآل أمر هؤلاء الفتيان الى نهب أموالهم ودورهم ، وتعزيرهم وكفهم عما سماه خصومهم « الفساد » ، يعنون مذهب الفتوة ،والأمر كان سياسياً لا غير، فان الخليفة الناصر لدين الله العباسي ، بعد قرن واحد من الزمان طلع على العالم الاسلامي بوجه آخر للفتوة ، ونشرها بين الملوك والسلاطين والشعوب الاسلامية كما هو معلوم ••

هكذا كانت حال العالم الاسلامي من اصطراع المذاهب والآراء والعقائد والأفكار في عصر الامام الغزالي ، سوى ما لم نذكره من وجود الزندقة في أذهان فريق من الناس ، كانوا يتسترون ويتحرجون من التصريح بها ، وهم الذين وصفهم الغزالي نفسه بأنهم كانوا يصلون مع الناس لأن الصلاة عادة أهل البلد ، وحفظ للمال والولد ، فضلاً عن حفظ النفوس من الهلاك ، فقد ذكرنا أن العامة كانوا يحاربون العقائد المخالفة لعقائدهم مثل الاعتزال الذي هو نوع من التفكير في العقائد الاسلامية، بغض النظر عن صحته أو بطلانه ، قال ابن الجوزي في حوادث سنة ٤٥٦ هـ : « وفي يوم الجمعة الثاني عشر من شعبان هجم قوم من أصحاب عبد الصمد ، على أبي علي بن الوليد ، المدرس لمذهب المعتزلة فسبوه وشتموه لامتناعه من الصلاة في الجامع وتدريسه لهذا المذهب، فقال لهم: لعن الله من لا يؤثر الصلاة ولمن الله من يمنعني فيها ويخيفني • وفيها ايماء اليهم والى أمثالهم من العوام ، لما يعتقدونه في أهل هذا المذهب -يعني الحنبلي- من استحلال الدم ونسبتهم الى الكفر ، وأوقعوا به وجرحوه وصاح صياحاً خافوا منه اجتماع أهل الموضع معه عليهم فتركوه ، ثم أغلق بابه ، واتصل اللعن للمعتزلة في جامع المنصور ، وجلس أبو سعد بن أبي عمامة فلعن المعتزلة »(١٤) •

ونقل سبط ابن الجوزي الخبر على صورة أخرى ، قال : « وفي شعبان من السنة المذكورة ، هجم قوم من أصحاب عبد الصمد ، ببغداد على أبي علي بن الوليد المعتزلي وسبوه ، وقالوا : هذا يقول القرآن مخلوق ، ويعتقد اعتقاد الفلاسفة ، وأن الانسان قادر

على أفعاله وأن الله يخلد في النار على الذنوب اليسيرة ، ولا يُرى يوم القيامة ، وهو لا يصلي في الجامع ويدرّس مذهب المعتزلة ، فاعتقلهم رئيس المراقين أبو أحمد النهاوندي ، وقال لهم : تُقدمون على الفتن · وأجاب ابن الوليد عما قالوه عنه وأنهي حاله الى الخليفة ، فخرج الجواب بالامساك عنه · وجلس في بيته وأغلق بابه »(١٥) ·

وقد جاء في هذا الخبر اسم « أصحاب عبدالصمد» · قال حبيب الزيات الباحث المعروف، في الجزء الرابع من خزانته الشرقية : « ذكر ابن الجوزي أصحاب عبد الصمد فقال : هم أصحاب المساجد ، ونقل من أخبارهم سنة ٤٥٠ هـ ··· ويستدل من ذلك أنهم كانوا فئة من العامة المتحمسين في الدين ··· ولم نقف على شيء من ترجمة زعيمهم عبد الصمد الذي انتسبوا اليه »(١٦) ·

قلت : هو أبو القاسم عبد الصمد بن عمر بن اسحاق الواعظ ، ذكره الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ، وذكر أنه كان راوياً للحديث ثقة صالحاً زاهداً آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر ، واليه تنسب الطائفة المعروفة بأصحاب عبد الصمد ، ثم ذكر أنه توفي سنة ٣٩٧ هـ (١٧) ، وترجمه أيضاً ابن الجوزي في المنتظم والسبكي في طبقات الشافعية الكبرى(١٨) ·

وكان كثير من العلماء والفقهاء فضلاً عن غيرهم ، يتنافسون في ادراك المآرب ، وبلوغ المناصب ، ويميلون الى الأبهة والفخامة ، قال ابن الجوزي نقلاً عن أبي منصور الرزاز قال : دخل أبو حامد الغزالي بغداد فقومنا ملبوسه ، ومركوبه خمسمائة دينار ، فلما تزهد وسافر وعاد الى بغداد فقومنا ملبوسه خمسة عشر قيراطاً ، قال : حدثني بعض الفقهاء عن الوزير انوشروان بن خالد ،أنه زار أبا حامد الغزالي فقال له الغزالي : « زمانك محسوب عليك ، وانت كالمستاجر ،فتوفرك على ذلك أولى من زيارتي » · فخرج أنو شروان وهو يقول : لا اله الا الله ،هذا الرجل الذي كان في أول عمره يستزيدني فضل لقب في القابه ، وكان يلبس الذهب والحرير ، فآل أمره الى هذا الحال »(١٩) ·

ويؤيد ميل هذا الامام الكبير الى الأبهة في أول أمره ما ذكره عبد الغافر الفارسي معاصره ، ونقله السبكي في طبقاته · قال: « وعلت حشمته ودرجته في بغداد حتى كانت تغلب حشمة الأكابر والأمراء ودار الخلافة ،فانقلب الأمر من وجه الى آخر ، وظهر عليه بعد مطالعة العلوم الدقيقة ، وممارسة الكتب المصنفة فيها ، وسلك طريق الزهد والمثالة وترك الحشمة وطرح ما نال من الدرجة للاشتغال بأسباب التقوى ، وزاد الآخرة فخرج عما كان فيه وقصد بيت الله وحج ثم دخل الشام واقام في تلك الديار قريباً من عشر سنين يطوف ويزور المشاهد المعظمة ،وأخذ في التصانيف المشهورة ، التي لم يسبق اليها مثل احياء علوم الدين والكتب المختصرة منها مثل الأربعين وغيرها من الرسائل التي من تأملها علم محل الرجل من فنون العلم ،وأخذ في مجاهدة النفس وتغيير الأخلاق وتحسين الشمائل وتهذيب المعاش ، فانقلب شيطان الرعونة وطلب الرئاسة والجاه ، والتخلق بالأخلاق الذميمة، الى سكون النفس،وكرم الأخلاق والفراغ من الرسوم ، والترتيبات ، وتزيا بزي الصالحين وقصر الأمل ووقف الأوقات على هداية الخلق ، ودعائهم الى ما يعينهم من أمر الآخرة وتبغيض الدنيا والاشتغال بها على السالكين ،

والاستعداد للرحيل الى الدار الباقية ،والانقياد لكل من يتوسم فيه أو يشم منه رائحة المعرفة أو التيقظ ، بشيء من أنوار المشاهدة،حتى مرن على ذلك ولان ••• ولقد زرته مراراً وما كنت أجد في نفسي ما عهدته فيسالف الزمان عليه من الوعارة ، وانجاس الناس والنظر اليهم بعين الازدراء ،والاستخفاف ، كبراً وخيلاء ، واغتراراً بما رزق من البسطة في النطق والخاطر والعبادةوطلب الجاه ، والعلو في المنزلة ، انه صار على الضد • وتصفى من الكدورات ، وكنتأظن أنه متلفع بجلباب التكلف متيمن بما صار اليه ، فتحققت بعد التروي والتنقير أنالأمر على خلاف المظنون وأن الرجل أفاق بعد الجنون ، وحكى لنا في ليال كيفية أحوالهمن ابتداء ما ظهر له ، من سلوك طريق التأله ، وغلبة الحال عليه بعد تبحره في العلوموإستطالته على الكل بكلامه ، والاستعداد الذي خصه الله به في تحصيل أنواع العلوم ،وتمكنه من البحث والنظر حتى تبرم من الاشتغال بالعلوم الغريبة عن المعاملة ، وتفكرفي العاقبة وما يجدي وينفع في الآخرة ••• الخ »(٢٠) •

★ ★ ★

كان العالم الاسلامي في هذا الخضم من العقائد والآراء والاختلاف والتناحر والتنافر حين هجم الافرنج على بلاد الشام واحتلواالسواحل والمدن والقرى من طراز البحر ومن داخل البلاد ، ومن جراء تلك الغفلة المهلكة ،والفتنة المردية ، سمعنا صوت أبي المظفر الأموي الشاعر الكبير يقول من أقصى خراسان وهو أسيان أشد الأسى من احتلال الافرنج لبيت المقدس سنة ٤٩٢ هـ :

مزجنا دماء بالدموع السواجم	فلم يبق منا عرضة للمراحم
وشر سلاح المرء دمع يفيضه	اذا الحرب شبت نارها بالصوارم
فايها بني الاسلام ان وراءكم	وقائع يلحقن الذرا بالمناسم
اتهويمة في ظل أمن وغبطة	وعيش كنوار الخميلة ناعم
وكيف تنام العين ملء جفونها	على هفوات أيقظت كل نائم
واخوانكم بالشام يضحي مقيلهم	ظهور المذاكي او بطون القشاعم
تسومهم الروم الهوان وانتم	تجرون ذيل الخفض فعل المسالم
وكممن دماء قد أبيحت ومندمى	تواري حياءً حسنتها بالمعاصم
بحيثالسيوفالبيضمحمرةالظبا	وسمر العوالي داميات اللهاذم
وبيناختلاسالطعنوالضربوقفة	تظل لها الولدان شيب القوادم
وتلكحروب من يغب عنغمارها	ليسلم يقرع بعدها سن نادم
تسلُّ بايدي المشركين قواضبا	ستغمد منهم في الطلى والجماجم

يكاد لهن المستكن بطيبة ... ينادي باعلى الصوت يا آل هاشم
أرى أمتي لا يشرعون الى العدا ... رماحهم والدين واهي الدعائم
ويجتنبون النار خوفا من الردى ... ولا يحسبون العار ضربة لازم
اترضى صناديدالأعاريب بالأذى ... ويغضي على ذل كماة الأعاجم ؟
فليتهم اذ لم يذودوا حمية ... عن الدين ضنوا غيرة بالمحارم
وانزهدوا في الأجر اذحمي الوغى ... فهلا أتوه رغبة في الغنائم ؟
لئن اذعنت تلك الخياشيم للبُرى ... فلا عطسوا الا باجدع راغم
دعوناكم والحرب ترنو ملحة ... الينا بالحاظ النسور القشاعم
تراقب فينا غارة عربية ... تطيل عليها الروم عض الأباهم
فان أنتم لم تغضبوا بعد هذه ... رمينا الى أعدائنا بالخزائم(٢١)

* * *

فتأمل قوله :

« اترضى صناديد الأعاريب بالأذى ؟! » ·

وقوله :

« تراقب فينا غارة عربية » ·

تجد فيه الحس العربي يقظان بعد طول رقاده ، وهابئا بعد طول سباته ، والسبب في ذلك ملل العرب من تطاول مدد الدول الأعجمية عليهم ، وظهور امارة عربية في وادي الفرات هي امارة بني مزيد من بني أسد مؤسسي مدينة الحلة التي احتضنت العروبة والأدب العربي في القرون العباسية الأخيرة ، وداومت على ذلك حتى العصور الأخيرة ، وفيها في العصر المظلم نبغ صفي الدين الحلي الشاعر الكبير المشهور ·

وأول من تحسس بالحس العربي في ذلك العصر بنو جهير التغلبيون وعميدهم يومئذ فخر الدولة محمد بن محمد بن جهير التغلبي ، وقد ذكر سبط ابن الجوزي في حوادث ٤٥٦ هـ من مرآة الزمان أي بعد ولادة الغزالي بخمس سنين أو ست أن رئيس العراقين أبا أحمد الفارسي النهاوندي المقدم ذكره في أخبار ابن الوليد المعتزلي شكا وزير الخليفة القائم بأمر الله العباسي فخر الدولة بن جهير الى الخليفة نفسه وقال في شكواه : «ان هذا الرجل قد نقل الدولة التركية الى العربية واستدعى بني عقيل الى العراق وفعل من ذلك في سائر الآفاق والسلطان ألب أرسلان غير مؤثر له · »، فغمز ذلك على الخليفة القائم وخرج جواب الشكوى بالثناء الحسن على الوزير والشكر له ، وقال : « وقد كان له في ذلك الأمر المنكود المقام المحمود وانما له أعداء يتخرصون عليه · وأخل النهاوندي يده في اقطاع الوزير وأتباعه وأوقع الهوان بأصحابه ومد يده الى الضياع السفلى والعليا »(٢٢) ·

□ الحــواشــي :

★ عن كتاب مهرجـان الغـزالي دمشق شـوال ١٣٨٠ هـ ـ آذار ١٩٦١ م ٠

١ ـ طبقات الشافعية الكبرى (٢ : ٢٧٠) ٠

٢ ـ الكامـل لابن الاثير في حـوادث تلك السنة ٠ والمنتظـم لابن الجوزي فيها ٠

٣ ـ المنتظم (٩ : ٢٠) ٠

٤ ـ معجم الادباء (٤ : ٣٨ ، ٤٠) وعيون الانباء (١ : ٢٤٨) ٠

٥ ـ تاريخ الاسلام (نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ١٥٨٢ الورقة ٤١ ـ ٤٢) ٠

٦ ـ المنتظم (٩ : ١٧٠) ٠

٧ ـ الكامل في حوادث سنة ٥٠٧ هـ ٠

٨ ـ المنتظم (٩ : ١٦٧) ٠

٩ ـ مرآة الزمان (٨ : ٣٨ طبعة حيدر آباد الدكن) ٠

١٠ـ المنتظم (٩ : ٣ ، ٤) ٠

١١ـ المنتظم (٨ : ٣٠٥) ٠

١٢ـ المرجع المذكور (ص ٣٠٦) ٠

١٣ـ المنتظم (٨ : ص ٣٢٦ ، ٣٢٧) ٠

١٤ـ المنتظم (٨ : ٢٣٥ ، ٢٣٦) ٠

١٥ـ مرآة الزمان (نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ١٥٠٦ الورقـة ٩٨) ٠

١٦ـ الغزانة الشرقية (٤ : ٨٢) ٠

١٧ـ تاريخ بغداد (١١ : ٤٣ ، ٤٤) ٠

١٨ـ المنتظم (٧ : ٢٣٥) والطبقات السبكية (٢ : ٢٣٩) ٠

١٩ـ المنتظم (٩ : ١٧٠) ٠

٢٠ـ طبقات الشافعية الكبرى (٤ : ١٠٨ ، ١٠٩) ٠

٢١ـ الكامل لابن الاثير في حوادث سنة ٤٩٢ هـ ٠

٢٢ـ مرآة الزمان (نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ١٥٠٦ الورقـة ٩٨) ٠

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مكانة الغزالي من العلوم الصوفية

د. سعاد الحكيم

طوبى لمن خلف علماً باقياً بقاء الاسلام ، نافعاً للانسان في كل الأزمان . طوبى للغزالي أشرقت شمسه في سماء «أصول المعاملة في الاسلام»، وتكرست سراجاً لا يغيب . فكل من استوقد نار الاصلاح في اعماق تكوينه يرجع الى « الاحياء » ليأتي منه بقبَس .

وضع الغزالي بين يدي المؤمن نبض فكر اسلامي كابد أنواع العلوم الفلسفية والكلامية والفقهية والصوفية ، وزاول غايات دنيوية وأخروية شتى ، وتمثلت النتيجة في قول النبي ﷺ : أعوذ بالله من علم لا ينفع . لذلك تعامل الغزالي بحذر مع كل علم نظري مهما شَرُف ، ومهما نازعت النفس اليه . وأبعد الزوائد والنوافل من مضامين العلوم ليتجلى بيِّناً وجه العلم الذي هو فرض على كل مسلم (وهو في نظر الغزالي علم المعاملة).

تتلامح وراء هذه النتيجة مسيرة وجدان صفته الصدق والاخلاص ، يبحث عن اليقين في أقسام العلوم الاسلامية .. تجلى هذا الاخلاص في كون الغزالي لم يرسم خطة مسبقة بل سار مع يقينه أينما توجه ، دخل كل علم في عصره دخول طالب باحث متلمس ، دخول مناقش يعطي عقله ومنطقه وكلية تفكيره للتفاعل مع أصوله(١) ، ففي كل علم أطل كان نجم ذلك العلم . أحرج الفلاسفة « بالمقاصد » و « التهافت » ، وفي الأصول قدم «المستصفى»، وتوالت كتبه الكلامية موضحة أصول العقيدة وحدّ علم الكلام كالأربعين في أصول الدين ، والاقتصاد في الاعتقاد ، والجام العوام عن علم الكلام .

ان اليقين مسيرة كل عقل حي ، ورحلة وجدان يقطع مسافاته في ظلمة البصيرة والبصر ، وصمت الشواهد . لذلك جرى وجدان الغزالي متقلباً في العلوم الاسلامية ، ولكنه سرعان ما كان يغادر أرض أي علم لأنه لا يجد فيه كلية هويته الاسلامية ، الى ان استنارت بصيرته من علوم الصوفيين ، فاستقر .

نحن هنا أمام شخصية بحثت عن اليقين ، فوصلت الى الله عز وجل • ففي مؤلفات الغزالي التي كتبها بعد استنارته بنور اليقين تتراءى صارخة مقولة : ان الله عز وجل هو الحقيقة الوحيدة • وان العمل الانساني الوحيد المجدي يقوم على تحصيل « علم » هو في الواقع « أساس العمل » الموصل الى الله •

لذلك نقسم البحث قسمين رئيسين : القسم الأول نبحث فيه الأصول النظرية لموقف الغزالي ، هذه الأصول هي بمنزلة المقدمات المنطقية لتفكيره الاسلامي الصوفي ، اذ اننا لن نتمكن من تقدير مكانته الصوفية دون التوقف عند ما يصرح عنه وما نستشفه نحن من كلماته • ويدور بحثنا حول المقولات الآتية : العلم ، العمل ، المعاملة ، التسليك ، المكاشفة .

أما القسم الثاني فسنبحث فيه رؤية الغزالي لنحدد مكانته من علم الصوفية ، فنتطرق الى الذين أخذ عنهم ، والى الخط الصوفي الذي ينتمي اليه• كما سنعرض لبعض الموضوعات الصوفية وموقفه منها كالفناء والولاية والسماع والوجد والشطح والمقامات، محاولين أن نبين مدى التزام الغزالي بالموقف النقدي الذي نهجه منذ البدايات ، ذلك انه كان ناقداً في الفكر الفقهي والكلامي والفلسفي ، فهل اختل ميزانه النقدي أمام عبارات المتصوفة ، أم استمر في موضوعيته النقدية أمام الأسماء الكبيرة في عالم التصوف ؟!

١ ـ أصول نظرية

١ ـ العلم والعمل

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

★ **يقول الغزالي :**

« الخاصية التي يتميز بها الناس عن سائر البهائم هو العلم ، فالانسان انسان بما هو شريف لأجله »(٢) •

هذا الكلام يضعنا منذ البداية أمام القيمة العظمى للعلم ، كما يكشف أمامنا عن الأبعاد التي يعطيها الغزالي لمفرد « العلم » • فالعلم ليس علوماً نظرية وعلوماً عملية وحسب ، بل هو أكثر من ذلك ، انه : « الصفة العلمية » للانسان • أي هو اعقال الانسان ، والا لما فارق بالعلم سائر الحيوانات •

فالانسان لا يخلو عن العلم في أي وقت من أوقاته ، بمعنى انه لا يخلو عن الاعقال • واذا أخذنا العلم بهذا المعنى الذي أورده الغزالي (أي الصفة العلمية للانسان) لا يبقى مجال للمفاضلة بينه وبين أي نشاط انساني آخر ، لأننا بالعلم ننتمي الى جنس الانسان •

هذا العلم الذي لا يخلو عنه عاقل لا يقبل الجمع، ويرد دائماً عند الغزالي بصيغة المفرد. العلم الذي يقبل الجمع (العلوم) هو ، موضوعات العلم ، أي المعلومات •

ويؤكد هذا الاستعمال للعلم بمعنى« العقل » ما نقله عن المحاسبي في التمييز بين العقل ومعلوماته • يقول :

« (العقل هو) الوصف الذي يفارق الانسان به سائر البهائم ، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية ، وهو الذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي حيث قال في حد العقل : انه غريزة يتهيأ بها ادراك العلوم النظرية •وكانه نور يقذف في القلب ، به يستعد لادراك الأشياء • ولم ينصف من أنكر هذا ، وردّ العقل الى مجرد العلوم الضرورية، فان الغافل عن العلوم والنائم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم »(٣).

وبعد أن جعل الغزالي العلم الصفة العقلية للانسان ، ألزمنا منطقياً باسبقيته على كل حركة ، في البدء يأتي العلم كما يرى : هو أول كل شيء ، قبل كل عمل ، أفضل الأعمال ، سابق لكل حركة ، كما لا تخلو عنه حركة ،يقول الغزالي بهذا الصدد :

« والعلم فضيلة في ذاته وعلى الاطلاق من غير اضافة ، (•••) وأعظم الأشياء رتبة في حق الآدمي السعادة الأبدية ، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة اليها ، ولن يتوصل اليها الا بالعلم والعمل • ولا يتوصل الى العمل الا بالعلم بكيفية العمل • فاصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم ، فهو اذن أفضل الأعمال »(٤) •

ويروي عن الامام علي رضي الله عنه قوله : « العالم أفضل من الصائم القائم المجاهد ، واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها الا خلف منه »(٥) •

غير أن العلم وان كان أساساً للعمل ،فهو على مكانته وفضله لا يُغني الانسان من نار الآخرة شيئاً ، ولا خلاص للانسان الا في أن يعمل بما يعلم • يقول الغزالي :

« أيها الولد ، العلم بلا عمل جنون ،والعمل بغير علم لا يكون • واعلم أن العلم لا يبعدك اليوم عن المعاصي ولا يحملك على الطاعة ، ولن يبعدك غداً عن نار جهنم »(٦) •

ويفارق الغزالي حكماء اليونان ، لأن علاقة العلم بالعمل عنده علاقة قسرية قائمة على مجاهدة النفس ورياضتها • فلا يشبع العمل عن العلم كما ينتشر الشذى من الزهر ، بل لا بد من ازالة العوائق والعلائق وجلاء صدأ القلب حتى ينبعث لتحصيل العمل الذي رسمه العلم ، وتنفيذ المرسوم المطلوب •

فكم من طبيب مريض وهو عالم باعلى درجات الصحة ، وليس كل من علم دقائق التقوى أصبح تقياً •

وما أصدق الغزالي حين يقول :

« فالعلم شيء ووجود المعلوم شيء آخر• فما كل من عرف النبوة والولاية كان نبياً ولا ولياً ، ولا كل من عرف التقوى والورع ودقائقه كان تقياً »(٧) •

يستعمل الغزالي أحياناً مفرد العلم بمعنى : « اليقين » • فاسم « العلم » لا يُطلق على المعلومة ، وانما على « النور » الذي يستقر منها في قلب الانسان • فكل معلومة يحصلها الانسان ـ مهما تعلمها ، أو علمها وورددها على مسامع الخلق ـ ولم يقر في قلبه نور منها ، لا تبلغ مرتبة العلم • يقول :

« العلم عبادة القلب ، وصلاة السر ،وقربة الباطن الى الله تعالى (••• و) لا تصح عبادة الباطن وعمارة القلب بالعلم الابعد طهارته عن خبائث الأخلاق (•••) فان قلت : : كم من طالب رديء الأخلاق حصل العلوم ، فهيهات ما أبعده عن العلم الحقيقي ! فان من أوائل ذلك العلم أن يظهر له أن المعاصي سموم قاتلة مهلكة • وهل رأيت من يتناول سماً مع علمه بكونه سما قاتلا ؟! انما الذي تسمعه من المترسمين حديث يلفقونه بالسنتهم مرة ، ويرددونه بقلوبهم أخرى ،وليس ذلك من العلم في شيء • قال ابن مسعود رضي الله عنه : ليس العلم بكثرة الرواية ،انما العلم نور يقذف في القلب(٨) •

بعد أن رأينا أن الغزالي يطلق العلم مفرداً ويريد به اما العقل (الصفة العلمية للانسان) ، أو اليقين (نور يقذف في القلب) ، أو النظر (أساس العمل) ننتقل الى « العلوم » أو على الأصح الى المعلومات ،لنرى كيف قسمها الغزالي •

يفاجئنا عدد المرات التي يقسم فيها الغزالي العلوم ! ففي معظم كتبه يطالعنا تقسيم للعلوم • كلما تكلم في العلم نراه يقسم العلوم، فتعددت تقسيماته للعلوم لا لتتعارض وانما لتتكامل ، اذ كل تقسيم نتج عن حيثيات ونسب مختلفة •

أ ـ يقسم العلوم من حيث طرق تحصيلها الى ، كسبي ووهبي • تبنى هذه القسمة على كيفية اكتساب العلم (بمعنى المعلومة) ، بصرف النظر عن موضوع هذا العلم سواء كان في العادة شرعياً أم عقلياً • فالطب ، مثلا ، وان كان من العلوم العقلية من حيث الموضوع فهو ان تم تحصيله بالوحي والالهام يدخل في قسم العلوم الوهبية (كالطب النبوي مثلا) ، وان تم تحصيله بالفهم الانساني يدخل في باب العلوم الكسبية •

فالعلوم اذن ، كسبية ووهبية • والعلوم الوهبية قسمان : علوم نبوية وعلوم لدنية •

يقول الغزالي :

« اعلم أن العلم الانساني يحصل من طريقين • أحدهما التعليم الانساني ، والثاني العلم الرباني (•••) •

أما **الطريق الأول** ، فطريق معهود يقر به جميع العقلاء (••• وهو) على وجهين أحدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم ، والآخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكر (•••)• فان التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئي • والتفكر استفادة النفس من النفس الكلي (•••) • العلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة (•••) • والتعلم هو طلب خروج ذلك الشيء من القوة الى الفعل •

الطريق الثاني ، وهو التعليم الرباني ، على وجهين ، (الأول) ، القاء الوحي (٠٠٠). فعلم الأنبياء أشرف مرتبة من جميع علوم الخلائق (٠٠٠) ٠ (الوجه الثاني) هو الالهام (٠٠٠) والالهام أثر الوحي ٠ فان الوحي هو تصريح الأمر الغيبي ، والالهام هو تعريضه ٠ والعلم الحاصل عن الوحي يسمى : **علما نبويا** ، والذي يحصل عن الالهام يسمى **علما لدنيا** ٠ (٠٠٠) فالله تعالى أغلق باب الوحي وهو آية العباد ، وفتح باب الالهام رحمة »(٩) ٠

ب ـ بعد أن قسم الغزالي العلوم من وجهة طريقة تحصيلها ، بصرف النظر عن مضمونها يعود ليقسم العلوم (أي المعلومات) بحسب مصادرها ٠ فان كان مصدرها الشرع تصبح (نوعين) ، اما علمية نظرية أو عملية تطبيقية ٠ وان كان مصدرها العقل يصبح اليقين فيها متزعزعا وهي بحسب موضوعاتها(ثلاثة أنواع) : الرياضيات أو الطبيعة أو الوجود ٠ يقول الغزالي :

« اعلم أن العلم على قسمين ٠ أحدهما شرعي ، والآخر عقلي (٠٠٠) ٠ أما **القسم الأول** ، وهو العلم الشرعي فينقسم الى نوعين ، أحدهما في الأصول وهو علم التوحيد. وهذا العلم ينظر في ذات الله تعالى وصفاته ،(٠٠٠) وينظر أيضاً في أحوال الأنبياء ، (٠٠٠ وفي) الموت والحياة ، وفي أحوال القيامة ، (٠٠٠) ورؤية الله تعالى (٠٠٠) ٠

النوع الثاني من العلم الشرعي هو علم الفروع ٠ وذلك ان العلم اما أن يكون علمياً (علم الأصول) ، واما أن يكون عملياً (علم الفروع) ٠ وهذا العلم العملي يشتمل على ثلاثة حقوق (أولها) حق الله تعالى ، وهو أركان العبادات (٠٠٠) ، (وثانيها) حق العباد ، وهو أبواب العادات (٠٠٠) ، (وثالثها) حق النفس ، وهو علم الأخلاق (...)

وأما القسم الثاني من العلم ، فهو العلم العقلي ٠ وهو علم يقع فيه خطأ وصواب ٠ وهو ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى ، وهو أول المراتب : العلم الرياضي والمنطقي (٠٠٠) ٠ **والمرتبة الثانية** ، وهو أوسطها ، العلم الطبيعي (٠٠٠) ، **والمرتبة الثالثة** وهي العليا هي النظر في الموجود ، ثم تقسيمه الى الواجب والممكن(...)وينتهي الى علم النبوات وأمر المعجزات وأحوال الكرامات (٠٠٠) ٠ ولهذه العلوم تفاصيل وأعراض ومراتب »(١٠) ٠

ج ـ رأينا التقسيم السابق يعتمد الموضوعات ٠ فالعلم العقلي مثلا هو الرياضيات والطبيعة والوجود ٠ ولكن الغزالي هنا ،يقسم العلم على اعتبار المحمود والمذموم في الشرع ٠ ويصبح العلم العقلي مقسماً الى ما هو فرض كفاية (كالطب والحساب) ، وما هو فضيلة (كالتعمق في الطب) ، وما هو مباح (كالشعر والتاريخ) ، وما هو مذموم (كالسحر والطلسمات) ٠

وغرضه من ذلك كله الوصول الى تحديد العلم الذي هو فرض عين على كل مسلم ، وفي اهماله هلاك آخرته ٠ يقول :

« العلوم بالاضافة الى الفرض الذي نحن بصدده ، تنقسم الى شرعية وغير شرعية (...). فالعلوم التي ليست بشرعية تنقسم الى ما هو محمود ، والى ما هو مذموم ، والى ما هو مباح • فالمحمود ما يرتبط به مصالح أمور الدنيا كالطب والحساب • وذلك ينقسم الى ما هو فرض كفاية (الطب ، الحساب ، أصول الصناعات) ، والى ما هو فضيلة (التعمق في دقائق الحساب وحقائق الطب) ، (•••) وأما المذموم منه فعلم السحر والطلسمات (...) ، وأما المباح منه (أي من العلم غير الشرعي) فالعلم بالأشعار التي لا سخف فيها، وتواريخ الأخبار (•••) • وأما العلوم الشرعية فلها أصول (هي الكتاب ، السنة ، الاجماع ، آثار الصحابة) ، وفروع (هي مصالح الدنيا كالفقه ، ومصالح الآخرة كعلم أحوال القلب) ، ومقدمات (وهي الآلات كاللغة والنحو) ومتممات (في علم القرآن ، كتعلم القراءات والتفسير ، وفي الآثار كعلم الرجال وأنسابهم وعدالة الرواة) »(١١) •

د ـ يقسم الغزالي العلوم تقسيما تراتبياً ينطلق من القاعدة الأبعد ، باتجاه الهدف الأعلى ، الأقرب المطلوب •

فالغاية هي الحق عز وجل ومعرفته ، لذلك تنقسم العلوم عروجاً نحو هذا الهدف • ويمثل الغزالي على هذا التقسيم بفريضة الحج ، فهي على ثلاث مراحل :

١ ـ **الاستعداد وتهيئة الأسباب •**

٢ ـ **مفارقة الوطن والتوجه في الطريق الى الكعبة •**

٣ ـ **الاشتغال باعمال الحج ركنا بعد ركن •**

مركز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

يقول :

« فالعلوم أيضاً ثلاثة أقسام • قسم يجري مجرى اعداد الزاد والراحلة (•••) ، وهو علم الطب والفقه وما يتعلق بمصالح البدن في الدنيا ، وقسم يجري مجرى سلوك البوادي وقطع العقبات وهو تطهير الباطن عن كدورات الصفات (•••) ، وقسم ثالث يجري مجرى نفس الحج وأركانه وهو العلم بالله تعالى وصفاته وملائكته وأفعاله (•••). وههنا نجاة وفوز بالسعادة »(١٢) •

في هذا التقسيم كل علم أعلى هو أشرف من الذي دونه ، لأنه تقسيم باتجاه سعادة الانسان ، تقسيم يؤاخي بين العلم والعمل باتجاه السعادة • وهنا تصبح العلوم العقلية والشرعية في مرتبة واحدة (الطب والفقه في القسم الأول) بحسب مكانتها ورتبتها من سلوك الطريق لمعرفة الحق عز وجل وسعادة الانسان •

مناقشة الغزالي :

تكثر تقسيمات الغزالي للعلوم ، بعضها ظاهر معروض مشروح ، والبعض الآخر مضمَّن مشار اليه ، وعلى سبيل المثال نستشف تقسيماً للعلوم يعتمد معيار ما يُقال منها وما

لا يُقال . وهذا يعني أن هناك علوماً متاحة مبذولة للعوام وعلوماً يُضَنّ بها على غير أهلها ، هي أسرار بين الانسان وربه . يروي الغزالي عن سهل التستري قوله : « للعالم ثلاثة علوم ، علم ظاهر يبذله لأهل الظاهر وعلم باطن لا يسعه اظهاره الا لأهله ، وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لأحد »(١٣) .

ان تتبع تقسيمات الغزالي ، جليّها ومستورها ، يخرج البحث عن غايته ، فنكتفي بما فصلناه لنلاحظ أنه على تعدد التقسيمات تبقى موضوعات العلم هي هي ، لا تتبدل : كل تقسيم في الواقع هو حكم قيمي جديد ، هو اعادة ترتيب للعلوم بمعيار جديد . تختلف المعايير وتتنوع الغايات فتتعدد من ثَمّ التقسيمات .

هذه العلوم ، وان تبدلت حللها ، هي : العلوم الشرعية (العلمية والعملية : الأصول والفروع) والعلوم العقلية (المنطق ، الطبيعة ، الوجود) ولنا على هذه التقسيمات ملاحظات :

أ ـ التقسيم يماهي بين الحق والخير :

نلاحظ أن الغزالي يفصل من جهة بين الحق (أو العلم) وبين الخير . ومن جهة ثانية بينه وبين الشرع . فكل علم يخالف الشرع (كبعض علوم الطبيعيات) هو جهل لا يوضع في لائحة تقسيم العلوم . وكل علم لا منفعة فيه يبتعد عن مركز دائرة العلوم المفروضة ، ليأخذ مكانه على الحدود والأطراف ، ويصبح من فروض الكفاية التي يغني واحد فيها عن أبناء بلده ، أو من الفضائل التي يُرخص للانسان أن يتحلى بها .

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

ونتيجة هذا الفصل بين الحق والخير يُخرج الغزالي الفلسفة وعلم الكلام من أقسام العلوم . يقول :

« فان قلت : فلم لم تورد في أقسام العلوم الكلام والفلسفة ؟ (...) فاعلم ان حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة (...) فالقرآن والاخبار مشتملة عليه ، وما خرج عنهما فهو اما مجادلة مذمومة وهي من البدع (...) ، واما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق (...) ، وبعضها خوضٌ فيما لا يتعلق بالدين (...) ، وكان الخوض فيه بالكلية من البدع ، ولكن تغير الآن حكمه (...) فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذونا فيه ، بل صار من فروض الكفايات . وهو القدر الذي يقابل به المبتدع (...) . وأما الفلسفة ، فليست علماً برأسها ، بل هي أربعة أجزاء : أحدها ، الهندسة والحساب وهما مباحان (...) ، والثاني ، المنطق وهو بحث عن وجه الدليل وشروطه ووجه الحد وشروطه ، وهما داخلان في علم الكلام . والثالث ، الالهيات وهو بحث في ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وهو داخل في الكلام أيضاً ، (...) والرابع ، الطبيعيات وبعضها مخالف للشرع والدين الحق ، فهو جهل وليس بعلم حتى يورد في أقسام العلوم ، (... وبالجملة) علومهم في الطبيعيات فلا حاجة اليها »(١٤) .

وهذا الاخراج للفلسفة من العلوم هو في الواقع رفض لمطلق سيطرة العقل واقرار لمصدر الحقيقة أو العلم اليقيني . فالعلم اليقيني ليس مصدره العقل مهما سما في مراتب التفكير ، وانما الحق ما جاء به الوحي الالهي . وبهذا التأكيد على أحدية الطريق للعلم الحقيقي يقف الغزالي في مواجهة الخط الفكري في دعواه : ان الحقيقة نصلها اما عن طريق العقل واما عن طريق الوحي ، فبعد تمرسه بالعلوم الدينية استيقن من أحدية طريق اليقين . وقد نقل الغزالي بذلك هم المفكرين من كتب أرسطو وافلاطون الى كتاب الله وسنة رسوله .

ب ـ التقسيم حكم قيمي :

مَنْ كالغزالي أُتيح له الاطلاع على العلوم الاسلامية ؟ لقد دخل كل علم ناقش أهله ، وشارك في حواره القائم بكتاب أو أكثر ، تمرس أصول كل علم ، خبر صفة منطقه ، مقدماته ومسلماته . مَنْ كالغزالي وقف على مفترق العلوم الاسلامية بدروبها الأربعة : الفقه ، الكلام ، التصوف ، الفلسفة ؟!

غير أن موقع الغزالي المميز من علوم الاسلاميين من جهة ، وموقفه من علوم عصره عامة ، ثم طموح مشروعه الرامي الى بلوغ علم اسلامي يوحّد المسلمين ، كان يفترض فيه أن يقدم تقسيماً يصالح بين العلوم ، بدل أن يخرج منها كل ما لا ينفع « طالب الآخرة ».

لم ينشأ علم اسلامي عبثاً ، ولن تقوم مصالحة بين العلوم الاسلامية ما لم يحدد مطّلع كالغزالي ، مكانة كل علم ومتى يخرج هذا العلم عن الدور المطلوب منه ليقع في تفاهة الجزئيات والتوليدات السقيمة ، ويبين صفة الدخيل والمدعي .

لكن الغزالي ترك العلوم واقسامها ليهتم بالعلم الذي ينفع المسلم في آخرته . اختار الغزالي قارئه (فهو المسلم طالب الآخرة) ، فتوجه اليه توجهاً تعليمياً تربوياً ، يحدد له ما يجب عليه من عقد وفعل وترك . ويمكن وضع الغزالي في خط المفكرين العمليين في التاريخ الانساني ، لأن التقسيمات التي اوردها هي أحكام قيمة تترتب حول نواة لا تتغير هي خلاص الانسان في آخرته ومرتبته في الجنان ، وبمعنى آخر ، العلم المفروض شرعاً الذي هو أساس العمل . ولا يخفى ما في ذلك من اختصار للعلوم الاسلامية يفقدها الشمول والعمق ، وربما كان ذلك مقبولا قياساً الى القرن الخامس الهجري .

ج ـ تطور حاجة المسلمين الى العلوم :

مهما تطورت المجتمعات الاسلامية والشؤون الدنيوية للمسلمين تظل حاجة المسلم « لاحياء علوم الدين » قائمة ، وخاصة اذا قيض له من يلخصه بما يتلاءم وايقاع السرعة ، في هذا العصر ، شرط المحافظة على تطلعات الغزالي وأهدافه من كتابة هذا الأثر . وذلك لأن علوم « الاحياء » هي العلوم المفروضة ، التي لا بد منها لكل مسلم(١٥) .

لذلك لن يقف عالم اسلامي ليقول للغزالي : تنحّ لقد استغنينا عن مشاركتك في علوم الاسلام . لا لن يحدث هذا ، ولكن مايمكن ان يحدث هو أن نقول للغزالي : لقد

وضعت حجرا مهما في بناء العلوم الاسلامية ،غير أن أمورا قد استجدت واقتضت اضافات جعلت حاجة المسلم اليها ملحة وضرورية كضرورة الفروض المفروضة شرعاً ٠

لقد تمزق بعد القرن الخامس الهجري نسيج الأمة الواحد ، لم يعد المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً ٠٠ وهذا المسلم الذي كان محور الكون فيما سلف ، ضاقت عليه الدنيا أقصاها وأدناها ، وتاه في زحمة القوى العالمية ، ووصل التمزق الى أعماق تكوينه الشخصي ٠ وبدل أن يؤكد ذاته وهويته الاسلامية في مواجهة عالم لا اسلامي ، أصبح عليه أن يحدد هويته الاسلامية في مواجهة الفرق التي تفرّق عليها المسلمون ٠ لذلك لا نكتفي في عصر كهذا أن نوافق الغزالي بأن يكون علم المعاملة بما يسبقه من مقدمات علمية وعقائدية هو فقط العلم المفروض على كل مسلم ٠٠ اذ لا بد لعلوم الدين من أن تتسع برؤية تستطيع لملمة شظايا الذات الفردية في اطار المحافظة على كيان الأمة ٠

ومن هذا المنظور ، يصبح مقبولا مأخذنا على تقسيم الغزالي للعلوم وتأكيده على المفروض منها ، والاهتمام به وحده في كتابه « احياء علوم الدين » ، على أساس أنه علوم الدين ٠

انه مأخذنا على انسان نظر الى الخلاص الفردي معتبراً ان خلاص الجماعة هو مجموع خلاص الأفراد ٠ ولكن الاسلام يداخل بين خلاص الفرد وخلاص الجماعة تداخلا جدلياً ، ويضع على الانسان الفرد التزامات لخلاصه الفردي (أحكام عبادة ، أصول معاملات ، خلق الاسلام ، وهي العلوم التي فصلها الغزالي في الاحياء) ، ويضع كذلك عليه التزامات من حيث كونه فرداً في جماعة ٠ وفي آيات القرآن التي تؤكد على دور الأمة وقوتها ، والأوامر الالهية الموجهة الى المؤمنين جميعاً دليل على هوية المسلم كانسان أمة ٠

لذلك لا يمكن أن تتحدد العلوم الدينية بالعلم والعمل المؤدي الى خلاص الفرد ، وخاصة في هذا العصر ، بل لا بد للمفكر الاسلامي من ان يجدد مطالعة الأصول (القرآن والسنة) بحثا عن الاوامر الشرعية الملزمة لكل مسلم تجاه أمته ٠

اذن عمل الغزالي وان قارب التمام في زمنه ، يقصّر عن الاحاطة بغاية علوم الدين ٠ فالغزالي مثلا ، يجعل تواريخ الأخبار من المباح ولكن التاريخ مهم للمسلم اليوم لأسباب عدة ، في مقدمتها : ما في أخبار الأولين من العبر من ناحية ، قال تعالى : « وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك »[هود/١٢٠] ، وكون التاريخ هو حياة الأمة من ناحية ثانية ، فعدو الأمة وصديقها لا يكشفه الا التاريخ وأحداثه ٠ معرفة الماضي كشف للمستقبل واستعداد لمواجهته ٠ وفوق ذلك برزت اليوم حاجة المسلمين للتعمق في الطب ، لذلك لا يمكن موافقة الغزالي على جعل ذلك فضيلة فقط ٠ كذلك تطورت علوم الاجتماع تطوراً يدعو الى دراسة بنية المجتمع الاسلامي ونظامه ٠

وهكذا تطورت حاجات المسلمين فلا بد أن يواكبها تطور في العلوم الدينية ، حتى تشمل أوجه النشاط الانساني المسلم كافة ، باعتبار أن الدين هو الاطار العام لحياة المسلم.

٢ ـ العمـــل

نظر المسلمون ، منذ البـدايات ، الـى العمل من وجهتين :

أ ـ العمل بصيغة الصفة : العملي •

نظر علماؤنا الى « العمل » من وجهـة علاقته بالعلم ، فالعمل هو الناحية التطبيقيـة للعلوم • يظهر ذلك في الحاح الكتب الاسلامية على أن يعمل الانسان بما يعلم • فالعمل هو المقصود من العلم ، وليس العلم غاية بذاته بل هو شريف بذاته لأنـه أصل كل عمـل • ويتلخص معنى العمل بصيغة الصفة في قولنا : هو انسان" عَلِمَ" الحق ثم اتبعه • فاتباع الحق هو الناحية العملية للعلم • وقد سـبق الكلام على علاقة العلم بالعمل •

ب ـ العمل بصيغة الاسم : عمل ج اعمال •

العمل هنا يؤخذ متداخلا مع مفهوم « الوقت » ، لأن العمل أو الاعمال هو كل الأفعال التي تحتل مساحة وقت الانسان ، فكل ما نقوم به منذ بدء النهار حتى وقت النوم : مـن عبادات وعادات وصناعات الى ما هنالك هو أعمـالنـا •

والعمل من هذه الوجهة هو مشروع حياة الانسان وهـو يخضـع للاختيـار ، يخضـع للتفاضل • كثيراً ما وقف أحدنا وسأل نفسه : ماذا أفعل ؟ ما العمل المطلوب من المؤمـن في هذا الوقت ؟ •

العمل من هذه الوجهة قضية خطيرة جداً في الاسلام ، لأنها تخضع لرؤية الناظر لدور المسلم في الحياة ، لأن « العمل » في هذه الحال يعتبر تطبيقاً لكنـه تطبيـق لموقـف المؤمـن الاسلامي •

ويمكننا أن نلمس عبر ما يَعرِض مـن القضايا عمق الخطورة في الموضوع ، اذ تختلف الأعمال المطلوبة من المؤمن في السلم عنهـا في وقت الحرب •• تختلف الأعمال المطلوبة مـن المؤمن بحسب موقعه من الجماعة •• هل جهاد الامام أو العالم مثلا هو نفسـه جهاد الفـرد المسلم « انسان الأمة » ؟ • هل جهاد المؤمن الباطلَ بالموقف والكلمـة يختلف عن جهـاده للكافر بالسيف •• وهكذا ••

فتقسيم العمل في المجتمعات عمل قيادي مهم ، هل نرسـل العلماء للجهـاد علما بـأن فقد العالم نقص ادهى من نقص الفـرد العادي ؟ يروي الغزالي عن الامام علي رضي الله عنه قوله : « ••• واذا مات العالم ثـلم في الاسلام ثلمة لا يسدها الا خلف منه »(١٦) • ولو ارتفع لهيب الحماسة في عروق العالـم هل يُمنع من القتال حفاظا على العلوم الاسلامية وبسبب حاجة الأمة اليه ، وقد حارب وجاهـد وقتل حفظة القرآن وهم علماء زمانهـم ، وذلك لحاجة الاسلام لسيوفهم ؟

القضية اذن خطيرة ، تتوقف على نظرتنا لدور المؤمن في الحياة ، والغاية من وجوده ويترتب عليها موقع المسلمين من شعوب الأرض من حيث ضعفهم وقوتهم واتحادهم وتفرقهم، وكل ما يتصل بمستقبل الأمة المحمدية ووجودها •

وبهذا المنظور يرتبط العمل ارتباطاً وثيقاً بالقيادات ، فان كان النظام أو الأصول لا تتغير فالتكيف مع الهدف العام الثابت هو الذي يتغير •

منذ البداية وعى المسلمون هذه القضية الخطيرة ، وبعد أن علموا تطبيق المطلوب من عبادات وآداب وخلق •• تساءلوا : أي الأعمال أفضل ؟ هذا السؤال كان هاجساً للمسلمين الأوائل ، ونكاد لا نحصي المرات التي سئل فيها النبي ﷺ : « أي الأعمال أفضل »(١٧) •

كل" يسأل عن أفضل ما يقضي به أوقاته، الامكانات كثيرة وارادة الانسان حيرى لاتجد معياراً تخصص به عملا عن عمل ، لذلك تأتي الرسول ﷺ سائلة : أي الأعمال أفضل ؟

واليوم وان غاب النبي ﷺ عن أعيننا ،فتعاليمه سراج منير نستلهمه الصواب ، لاسيما ان معيار التفاضل يختلف من زمن لزمن • فما هو افضل في زمن السلم يتراجع ليتقدم ما هو افضل منه في زمن الحرب ، وما هو افضل زمن وحدة أمة محمد ﷺ يتراجع ليتقدم ما هو افضل منه في زمن التمزق الحاصل •

وتحديد الأعمال التي تجب على المؤمن في زمان معين ، ومكان معين ، وظرف معين ، هو علم • فالأعمال كثيرة والامكانات لا متناهية يوجهها العلم بالمطلوب • ان العمل نفسه قد يكون مقبولا مطلوباً في زمن معيّن ، مستنكراً مرفوضاً في زمن آخر • العزلة والزهد مثلا في زمن كان فيه خليفة المسلمين مستثمراً امتداد أراضي المسلمين واستقرارها ، يقول للسحابة أن تمطر أنّى شاءت ، في مثل هذا الزمن تظهر العزلة مرآة لقدرة الانسان على ترك المُتاح ليقين وعد الحق • ولكن الآن في زمن الاحباط العام وحرمان القوة والقدرة تصبح العزلة مرفوضة ولا بد للمؤمن من الخروج ليزرع رايته في حدقة الكون •

ودليل تغير الأوقات يرويه الغزالي عن النبي ﷺ : « انكم أصبحتم في زمن كثير فقهاؤه قليل قراؤه وخطباؤه ، قليل سائلوه كثير معطوه ، العمل فيه خير من العلم • وسيأتي على الناس زمان قليل فقهاؤه ، كثير خطباؤه قليل معطوه كثير سائلوه العلم فيه خير من العمل »(١٨) •

وعلى الرغم من ان الغزالي يستشهد هنا بحديث ضعيف الاسناد ، الا أنه يكشف عن قناعته وهو حجة الاسلام بالتداخل بين مفهوم « العمل » ومفهوم « الوقت » •

الواقع ان علاقة العمل بالوقت هي من الموضوعات التي اهتم بها الفكر الصوفي وكانت الدافع لنشأة كثير من المفهومات كالخلافة والأمانة وصاحب الوقت ••• فقالوا بان « الصوفي ابن وقته » وقالوا « الكيّس من كان بحكم وقته »(١٩) •

لذلك فالصوفي غير المقلد يظل في « الوقت» الذي يعيشه بوجدانه على علاقة حية ومفتوحة دائماً مع الأصول، أي الكتاب والسنة •

السؤال الذي يطرح الآن : هل يمكن لانسان تصدى لامامة جمع من الناس (حتى ثلاثة أشخاص أو أكثر) أن يقسّم « العمل » ويرتبه على ساعات الليل والنهار ، ثم يقدمه للمؤمن على أنه « اليوم الاسلامي النموذجي »؟!

وهل يمكن لعالم كبير كالغزالي ينبري لترسيخ علم من العلوم الاسلامية (علم المعاملة) أن يترك الأصول ليتحمل تبعة الوقوع في شرك الجزئيات ، وخاصة انه هو نفسه ثائر على كل من شطح مع «الجزئيات» بعيداً عن صراط « الأصول » التي توضح وجه الاسلام الجامع؟؟

هذا السؤال يقودنا الى بحث تقسيم العمل عند الغزالي ٠

ج ـ تقسيم العمل :

توجه الغزالي في احياء علوم الدين الى المسلم في أي موقع كان ، فجاء « احياؤه » على صفة التعاليم النبوية في رسالتها العامة ٠

خاطب العوام بلغة التشبيهات والتمثيلات والصور والقصص ليبين لهم فداحة المطلوب وأهميته ٠ وقدم لكل موضوع بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية ٠

وأسوق في ما يلي نموذجاً عن صوره التمثيلية ؛ يقول :

« فمن طلب بالعلم المال كان كمن مسح أسفل مداسه بوجهه لينظفه »(٢٠) ٠

وخاطب الفقهاء بلغة الحلال والحرام ، فكان ، بعد أن يعرض لأي موضوع ، يبين وجه الحق فيه ويفتي به بالأدلة فيبيحه أو يحرمه ٠ ومن الأمثلة على ذلك موضوع السماع أو العزلة وسيأتي الكلام عليهما ٠

وخاطب علماء الكلام بلغة منطق الايمان فالزمهم الحجة ، ولنراجع مثلا كتاب قواعد العقائد (الكتاب الثاني من ربع العبادات في الاحياء) حيث يحدد وظيفة علماء الكلام وموقعهم من العقيدة ٠ والسؤال المهم الذي يثيره الغزالي هو : هل الايمان حصيلة حتمية لمجموعة حجج أم الايمان يستقر في يقين المسلم لسر يغيب عنا تحقيقه (ويشير اليه الغزالي بالنور) ؟!

وخاطب الصوفية بلغة أعمال القلوب كالمحبة والوجد والاخلاص ، ورأى أن الاعمال كلها هباء تصح بشروط كالاخلاص النية ٠

هذا التوجه من الغزالي الى المسلمين كافة وضعه في مكانته « حجة الاسلام » ، وليس حجة التصوف أو الفقه أو علم الكلام ٠ ولكن كان له جنوح الى علوم الصوفية وتعاطف مع أعمالهم وتطلعاتهم وأقوالهم ، ولا سيما في تقسيم العمل حيث يظهر وجه أبي طالب المكي طاغياً ٠ هذا الجنوح أخرجه أحياناً عن الموقف النقدي الذي اختطه لنفسه منذ البداية وأثار عليه نقد علماء كابن الجوزي(٢١) ٠

ان العبادات في الاسلام ترتبط باوقـات معلومة ، فالصلاة « كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » ، والصوم مفروض في شهر معدد ،والحج مواقيت للنـاس ، والزكاة تستوفى بعد وقت معلوم • وهكذا نرى علاقة العبادة بين الانسان وربه منظمة مرتبة في اوقاتها ، ولكن كل ما خلا الفروض خاضع لاختيار الانسان للأنسب والأفضل، وله أن يختار مايفعل وكيف يمضي وقته ، في العبادات أم الصناعات أم يقسمه بينهما ام غير ذلك •

وانبرت جماعة من المسلمين (وخاصـة العبّاد والصوفيـة) تفتش في آيات القـرآن الكريم وسنن النبي ﷺ عما يتناسب من العبادات مـع الأوقـات ، فتتبعت أخبـار الليـل والاسحار والغسق والفجر ، وناسبت بينها وبين أنواع العبادات(٢٢) •

وقد تكلم الغزالي في الربع الأول مـن احياء علوم الدين (ربع العبادات) على آحاد العبادات ، كالصلاة ، والصوم ، والزكـاة ،والحج ، والاذكار والأدعية وتلاوة القـرآن • وظل وفياً لمحاولته الجمع بين الظاهـر والباطن • فاضاف الى بيـان أحكام كل عبـادة ما تحويه من أسرار وآداب باطنة تتبدى لأهل البصائر •

ولم يكتف الغزالي بتفصيل أحكام آحاد العبادات وأسرارها ، بل ها هوذا ينهي ربـع العبادات بكتـاب : ترتيب الأوراد وتفصيـل احياء الليل(٢٣) ، معتبراً أن ترتيب العبادات على أوقات الليل والنهار هو من مهمـات علم طريق الآخرة • يقول :

« انما قدمنا آحاد العبادات لكي نذكر في هذا الكتاب (كتاب ترتيب الأوراد) وجـه التركيب والترتيب فقط(٢٤) ويقول في ص ٢٩٩ من الجزء نفسه :

« فصار من مهمات علم طريق الآخـرة تفصيل القول في كيفية قسمة الاوراد وتوزيع العبادات التي سبق شرحها ، على مقادير الأوقات » •

ينساق الغزالي ، متأثراً بالمتصوفـة ،لتقسيم أوقات الليل والنهار فيسقط بذلك في مخاطبة الخصوص ، اذ لا يقوى على تطبيق تقسيمه الا فئة قليلة من المسلمين هم العبّاد •

وقد شعر الغزالي بذلك ، فبعد أن سار في خطى أبي طالب المكي ونقله حرفياً تقريباً في اوراد النهار وكيفية احياء الليل ، يفـرد صفحتين فقط للاشارة الى اختـلاف الاوراد باختلاف الأحوال •

ويحاول أن يجد تقسيمات أخرى للعمل ،فيضيف الى التقسـيم الـذي أورده للعابـد تقسيماً للعالم أو المتعلم ، وللوالي ، وللمحترف ، وللموحد •

ولنا أن نناقش الغزالي في تقسيمه لأعمال المسلم في عدة نقاط :

النقطة الأولى :

التقسيم الأساسي الذي يورده متاثراً بالمكي ، يخصص فيه من الأربع والعشرين ساعة التي هي ساعات اليوم كله ثماني ساعات للنوم ، وثلاث ساعات تقريباً لكسب الرزق (من ضحوة النهار الى الزوال) وهذه الساعات الثلاث ان استغنى الانسان فيها عن كسبه كان أفضل • وتُخصص بقية الساعات كلها لأنواع العبادات •

والجدير بالذكر ان الغزالي رغم تاكيده في كتاب آداب الكسب والمعاش(٢٥) على فضل الكسب والحث عليه ، نجده هنا في ترتيب الاوراد ينقص من قيمته ويكتفي من تحصيل الرزق بالكفاف ، بل يذهب الى الترخيص للعابد بترك الكسب •

يقول :

« ويقتصر الكسب على قدر حاجته ليومه ، (•••) فاذا حصّل كفاية يومه فليرجع الى بيت ربه وليتزوّد لآخرته »(٢٦) •

كما يقول :

« وان لم ينم (أي المؤمن) ولم يشتغل بالكسب واشتغل بالصلاة والذكر فهو **افضل** **أعمال النهار** ، لأنه وقت (من ضحوة النهار الى الزوال) غفلة الناس عن الله عز وجل واشتغالهم بهموم الدنيا »(٢٧) •

ويقول في تفضيله ترك الكسب لأربعة ، على أن يُصار الى اعالتهم من المال العام :

« **وترك الكسب افضل لاربعة : عابد بالعبادات البدنية ، أو رجل له سير بالباطن وعمل بالقلب في علوم الأحوال والمكاشفات ، أو عالم مشتغل بتربية علم الظاهر مما ينتفع الناس به في دينهم كالمفتي والمفسر والمحدث ، (•••) أو رجل مشتغل بمصالح المسلمين (•••) كالسلطان والقاضي ، (•••) فهؤلاء اذا كانوا ، يُكفَوْن من الأموال المرصدة للمصالح أو الأوقاف (•••) فاقبالهم على ما هم فيه افضل من اشتغالهم بالكسب** »(٢٨) •

الغزالي قدّم العبادة على كل نشاط انساني في الحياة ، وتقديم العبادة أمر مقبول لكل مؤمن ، فالله قبل كل شيء ، ولكن أن تمتد العبادة لتفرق ساعات الليل والنهار وتوقف كل نشاط انساني في الدنيا فهذا موقف يدعو للمناقشة •

والواقع اننا عند قراءة الاحياء تتنازعنا أحاسيس متناقضة • كم من مرة رغبنا في ترك الاحياء استعجالا لأداء عبادة من العبادات التي يتكلم الغزالي على فضائلها ، لكثرة الثواب المطوي في أطرافها •• وكم من مرة ثرنا على تقسيمه ساعات الليل والنهار بين أنواع العبادات ، ويبهت منطق ثورتنا أمام انسان يصوره القرآن وينقل آياته الغزالي مستشهداً بها ، نورد منها قوله تعالى :

« واذكر اسم ربك بكرة وأصيلا ومن الليل فاسجد له وسبحه ليلا طويلا »
[الانسان/٢٥ ـ ٢٦] •

« قم الليل الا قليلا • نصفه او انقص منه قليلا • أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلا »
[المزمل/٢ ـ ٤] •

« تتجافى جنوبهم عن المضاجع » [السجدة/١٦] •

« كانوا قليلا من الليل ما يهجعون وبالاسحار هم يستغفرون » [الذاريات/١٧ـ١٨].

وهكذا نجد الغزالي لا يحافظ على « وسط الشاهد » في الاسلام ، بل يميل الى تتبع آثار الصوفية ، فلو أنه اكتفى بذكر آحاد العبادات تاركا لارادة المؤمن حرية تقسيم أعمال الليل والنهار لظل منسجماً بشكل تام مع دعواه تعقيد « علم المعاملة » •

النقطة الثانية :

ان تقسيمات الغزالي للعمل تكشف الوجه عن مجتمع بسيط بدائي ساذج ، فالعابد فيه عابد فقط منقطع عن الدنيا ، والعالم هو عالم وعابد فقط ، كذلك الوالي وهكذا .. هذه النظرة للحياة التي أسقطت كل تعقيداتها ربما تنسجم مع القرن الخامس الهجري أما الآن فلا يطبق تقسيمه الا زاهد يعتزل حياة البشر •

ننقل كمثال تقسيمه الأوقات للعالم :

« والأولى بالعالِم أن يقسِّم أوقاته أيضاً، فان استغراق الأوقات في ترتيب العلم لا يحتمله الطبع • فينبغي أن يخصص ما بعد الصبح الى طلوع الشمس بالاذكار والاوراد ، (•••) وبعد الطلوع الى ضحوة النهار في الافادة والتعليم ان كان عنده من يستفيد علماً لأجل الآخرة ، وان لم يكن فيصرفه الى الفكر ويتفكر فيما يُشكل عليه من علوم الدين ، (•••) ومن ضحوة النهار الى العصر للتصنيف والمطالعة لا يتركها الا في وقت أكل وطهارة ومكتوبة وقيلولة (•••) ،ومن العصر الى الاصفرار يشتغل بسماع ما يقرأ بين يديه ، (•••) ومن الاصفرار الى الغروب يشتغل بالذكر والاستغفار والتسبيح ، (•••) فلا يخلو جزء من النهار عن عمل له بالجوارح مع حضور القلب في الجميع • وأما الليل فاحسن قسم فيه قسمة الشافعي رضي الله عنه ، اذ كان يقسم الليل ، ثلاثة أجزاء ، ثلثاً للمطالعة وترتيب العلم وهو الأول ، وثلثاً للصلاة وهو الوسط ، وثلثاً للنوم وهو الأخير »(٢٩) •

وهكذا فالعالم اما متعبد أو متفكر أو معلم أو نائم •• مغلق ضمن طبقة العلماء والمتعلمين ، خارج المشاركة في الحياة التي يعيشها مسلمو مجتمعه وقضاياها •

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

النقطة الثالثة :

رأى الغزالي اختلاف أحوال المؤمنين وقدم لكل صنف منهم تقسيماً ملائماً • ولكن هذه التقسيمات يشهد كل حرف فيها بأن الغزالي يرى أن طالب الآخرة لا يطلب الدنيا ولا يُشارك فيها •

وتتلخص أحوال الطالبين بستة ، يقول :

« ان المريد لحرث الآخرة (•••) لا يخلو من ستة أحوال ، فانه اما عابد ، واما عالم واما متعلم ، واما وال ، واما محترف ، واما موحد مستغرق »(٣٠) •

ويلاحظ من تقسيمه العمل للمحترف والوالي القيمة الكبرى لأمور المسلمين وحاجاتهم ، ولكن كانه يجعل ذلك من اختصاص بعض الناس دون بعضهم الآخر •

فالمحترف ليس عليه أن يضيع عياله باستغراق الأوقات في العبادات ، ولكن أثناء تكسبه ينبغي أن لا ينسى ذكر الله ، وحالما اكتفى عليه أن يعود الى ترتيب الاوراد التي ذكرها للعابد(٣١) •

والوالي كذلك «فقيامه بحاجات المسلمين(•••) أفضل من الاوراد المذكورة ، فحقه أن يشتغل بحقوق الناس نهاراً ، ويقتصر على المكتوبة ، ويقيم الاوراد المذكورة بالليل »(٣٢) •

ويفسح الغزالي مكاناً للموحّد ، وما أظن ذلك الا بأثر من مطالعته لأقوال الجنيد ومَنْ نحا منحاه من الموحدين • فالجنيد هو الموحّد الذي صوره الغزالي بقوله :

« الموحد المستغرق بالواحد الصمد ، (•••) فمَنْ ارتفعت رتبته الى هذه الدرجة لم يفتقر الى تنويع الاوراد واختلافها ، بل كان ورده ، بعد المكتوبات ، واحداً وهوحضور القلب مع الله تعالى في كل حال ، (•••) فلا تتميز عندهم عبادة عن عبادة • (•••) وهذه منتهى درجات الصديقين ، ولا وصول اليها الا بعد ترتيب الاوراد والمواظبة عليها »(٣٣) •

فالغزالي في هذه التقسيمات الستة يرسم طرقاً الى الله ، ويرى ان البداية تكون في ترتيب الاوراد التي فصّلها للعابد ، وان المداومة هي الاكسير الذي يقلب صفات القلب الباطنة • يقول :

« وجميع ما ذكرناه طرق الى الله تعالى(•••) والأصل في الاوراد (•••) المداومة، فان المراد منه تغيير الصفات الباطنة • وآحادالاعمال يقل آثارها ، بل لا يحس بآثارها وانما يترتب الأثر على المجموع »(٣٤) •

د ـ شروط العمل :

ان أعمال الانسان قد تنهار وتصبح هباءً من حيث لا يدري ، قال تعالى « ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وانتم لا تشعرون » [الحجرات/٢] . وتكثر الاشارة في القرآن الى أن العمل يقع بين امكانيتين : القبول والرفض .

هذا الموضوع أثار رعب المتصوفة فتركوا الاهتمام بملء سجل حياتهم بالأعمال ليتحروا شروط العمل ، وكثرت الكتابات في الرياء والاخلاص .

يقول الغزالي :

« فقد انكشف لارباب القلوب ببصيرة الايمان وانوار القرآن ، أن لا وصول الى السعادة الا بالعلم والعبادة . فالناس كلهم هلكى الا العالمون ، والعالمون كلهم هلكى الا العاملون ، والعاملون كلهم هلكى الا المخلصون ، والمخلصون على خطر عظيم . فالعمل بغير نية عناء ، والنية بغير اخلاص رياء (...) والاخلاص من غير صدق وتحقيق هباء ، وقد قال الله تعالى : (...) « وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا » [الفرقان/٢٣] »(٣٥) .

وينقل عن سهل التستري قوله : « العلم كله دنيا ، والآخرة منه العمل به ، والعمل به كله هباء الا الاخلاص »(٣٦) .

اطلالة صوفية للغزالي تؤكد أنه لا يكفي أن يقوم الانسان بصورة الفعل ، لأن كمال العمل في الاخلاص ، والأعمال لا تُقاس بكميتها بل بالاخلاص فيها .

رد الغزالي حين ذُكرت أمامه أسماء كثيرة مشهورة بقوله :

« ان ما يُنال به الفضل عند الله شيء ، وما يُنال به الشهرة عند الناس شيء آخر »(٣٧) .

ولكن الغزالي اكتفى بالكلام على الاخلاص في الأعمال ، ولم يتوغل الى مفهوم الاخلاص في العبودية والعبودية الحقة ، لما في هذه الموضوعات من تغييب لمفهومات علم المعاملة .

هـ ـ العمل والفعل :

علينا أن نشير الى أن الفكر الصوفي أسهم في ابراز تمييز بين مفهومي « العمل » و « الفعل » . لقد ارتبطت فكرة العمل بالأجر منذ البدايات ، قال تعالى : « **ليوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله** » [فاطر/٣٠] .

وانتظر العامل أجره اما في الدنيا ، واما في الآخرة ، قال تعالى : « **انما توفون اجوركم يوم القيامة** » [آل عمران/ ١٨٥] « **ومن كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم فيها** » [هود/ ١٥] .

وعندما ترفّع المتصوفة عن رؤية الأجر، خرجت نصوصهم من الكلام على الأعمال الانسانية الى الكلام في الفعل الالهي ووحدته. هذا الترفع عن رؤية الأجر لا يُسقط الأعمال، فرابعة مثلا حين نفت أهمية الأجر بقولها :« ما عبدتُكَ خوفاً من نارِكَ ولا طمعاً في جنتكَ) ، لم تنقص من عباداتها (أي أعمالها) شيئاً . والجنيد في قمة استغراقه بالتوحيد ، وفي قمة نفيه للفعل الانساني ، وتأكيده أن لا فاعل الا الحق عز وجل ، يحافظ على أعمال الانسان قائمة ، يقول : « يقوم (الحق عز وجل) عنهم (عن الموحدين ، والمستغرقين، والأولياء) بما يريده منهم » .

ومن هنا غلط الكثير حين ظن أن الصوفي بتأكيده على وحدة الفاعل في الأكوان يُسقط الأعمال (ومنها التكليف) . فالأعمال هي كل ما نقوم به من عبادات وعادات وسلوك ، ولا يلحقها مفهوم الفناء ولا تسقط عن الانسان العاقل . أما الفعل فيطلق بمعنى الأثر ، والفاعل هو المؤثر ، ولا نشعر أن الغزالي يقترب من بحث هذه الموضوعات(٣٨) ، رغم أن الجنيد كان سابقاً عليه ، بل يكتفي باشارات « كالفناء في التوحيد » وغيره .

٣ ـ التسليك والمعاملة

منذ البدايات ، أخذ فعل التقرب من الله عز وجل صيغة السلوك الارادي . فلم تتخذ رابعة معلماً ، ولم يكن سري السقطي للجنيد شيخاً يُمكّنه من ارتقاء سلم الطريق الصوفي، ولم يصل الغزالي الى اليقين بنور مُربٍّ بل بنور ألقاه رب العزة في صدره ..

منذ البدايات شعر المتصوف بحاجته للصحبة يتقوى بها على مجاهدة أهوائه . فنشأت مجالس المتصوفة وظهرت الألفة بينهم على صورة « الأخوة في الله » . ولكن التحولات بدّلت هذين الوجهين ، مع نظام الطرق الصوفية ، فاذا بالسلوك الارادي يتحول الى تسليك يُسلم فيه المريد ارادته ، واذا بمجالس الصوفية وروابط الأخوة تتحول الى مُريد وشيخ.

ولكن احياء علوم الدين احتفظ بسلامة الأصول التي انطلق منها المتصوفة وبنقاوتها، فحافظ على ارادة الساعي الى الله من ناحية ،ومن ناحية ثانية أصل قواعد الأخوة في الله ورفض الشيخ .

أ ـ الارادة الذاتية للسالك :

الغزالي ربيب كتب المتصوفة ، لا بد أن يتصور منهاج « تقرُّبٍ من الله » ، يكون طريقاً للسالكين . هذا الطريق يتلامح مرسوماً في « ربع المنجيات » من « الاحياء » .

التوبة والصبر والشكر والخوف والرجاء هي مقامات للسالكين .. وتكمن قيمة الغزالي بأنه يظل منسجماً مع مبادئه : العلم أولا ثم العمل . وهذا كما نلاحظ يظهر معكوساً في الطرق الصوفية ، فهي تجعل العمل أولا والعلم ينتج عنه ، ولكن في تقديم «العلم» على « العمل » تمكين للارادة الذاتية للانسان من ممارسة فعل وجودها بالاختيار .

يقول الغزالي :

« اعلم ان الصبر مقام من مقامات الدين، ومنزل من منازل السالكين ، وجميع مقامات الدين انما تنتظم في ثلاثة أمور : معارف واحوال واعمال • فالمعارف هي الأصول، وهي تورث الأحوال ، والأحوال تثمر الأعمال »(٣٩) •

وتاكيده على ان المقام هو علم وحال وعمل يتردد عند الكلام على كل مقام من المقامات • يقول :

« اعلم ان التوبة عبارة عن معنى ينتظم ويلتئم في ثلاثة أمور مرتبة : علم وحال وعمل ••• »(٤٠) •

« اعلم ان الشكر من جملة مقامات السالكين • وهو أيضاً ينتظم من علم وحال وعمل »(٤١) •

وهكذا نجده يردد نفس المعاني عند الكلام على كل مقام ، وبذلك يؤكد الغزالي على صحة منطلقاته الصوفية • فالسالك كائن حاضر عالم مريد ، والعلم يحرك فيه الأحوال التي تثمر الأعمال •

ب ـ الشيخ :

رفض الغزالي وجود « الشيخ » في حياة المريد • وظل « الساعي الى الله » عنده في علاقة تعامل ومعاملة لا يغيب •

لذلك طمح الغزالي الى أن يكون « احياء علوم الدين » هو البديل عن الشيخ للسالك ، اذ يكفي السالك أن يعلم ماذا عليه أن يفعل • وهنا يقسم له الغزالي أعماله (العبادات) بترتيب اوراد الليل والنهار من جهة ، ويبين له مقامات الطريق للسالكين من ناحية ثانية •

وبعد أن يرسخ له العلم المطلوب ، يكثر من الروايات عن الصالحين لأن في سماع اخبارهم ما يثير الهمم ويدفعها للعمل •

وهذه الرؤية للاصلاح هي المقبولة عند أرباب الصوفية الكبار قبل انتشار نظام الطرق • فالفرد هو الذي يراقب أعماله ويحاسبها ، يعلم ذاته المطلوب ، ثم يبدأ مسيرته نحو الاصلاح أو بلغة الغزالي يبدأ « سعيه الى الله » •

فالبديل للشيخ هو الصحبة والمشاهدة ،وفي حال فقدانها يكفي السماع •

يقول الغزالي :

« من افضل أسباب العلاج (علاج الكسل في المجاهدة) أن تطلب صحبة(٤٢) عبد من عباد الله مجتهد في العبادة (•••) وكان بعضهم يقول : كنت اذا اعترتني فترة في العبادة نظرت الى احوال محمد بن واسع والى اجتهاده ،فعملت على ذلك اسبوعا • الا أن هذا

العلاج تعذر ، اذ قد فقد في هذا الزمان من يجتهد في العبادة اجتهاد الأولين • فينبغي أن يعدل من المشاهدة الى السماع ، فلا شيء أنفع من سماع أحوالهم ومطالعة أخبارهم(٤٣) »(٤٤) •

ويورد الغزالي قصصاً لاستنهاض الهمة من جملتها :

« قال أبو سليمان الداراني : بت ليلة عند رابعة • فقامت الى محراب لها • وقمت أنا الى ناحية من البيت ، فلم تزل قائمة الى السحر • فلما كان السحر ، قلت : ما جزاء من قوّانا على قيام هذه الليلة • قالت : جزاؤه أن تصوم له غداً »(٤٥) •

لقد رفض الغزالي « الشيخ » ورحّب بكل داعية الى الله ؛ بكل مثال ينتصب أمام أعين المؤمن هادياً بصدق أحواله اكثر مما يهدي معلم بأقواله وتوجيهاته • هل خوف الغزالي من الوقوع في شُبَه الباطنية كان هو السبب وراء رفضه كل تربية وتعليم ، والاكتفاء بالمشاهدة والاعتبار ؟!

لقد حارب الغزالي الباطنية ، وخاصة في دعواها أنه لا يصلح كل معلم بل لا بد من معلم معصوم • يؤكد الغزالي في مواجهة ذلك أنه لا معلم للمسلم المؤمن الا النبي ﷺ • هو معلمنا المعصوم ، أكمل تعليمه لنا ، وبعد كمال التعليم لا يضر موت المعلم كما لا تضر غيبته • فالنبي هو المعلم ، هو امام الأئمة(٤٦) ، يقول :

« القسطاس المستقيم (•••) هي الموازين الخمسة التي أنزلها الله في كتابه وعلم أنبياءه الوزن بها (•••) ، فاكشف لك عن الموازين الخمسة ، فيكون امامك المصطفى ﷺ ، وقائدك القرآن ، ومعيارك المشاهدة والعيان »(٤٧) •

٤ ـ المكاشفة والمعاملة

يقسم الغزالي علوم طريق الآخرة قسمين : علم المعاملة وعلم المكاشفة • وعلم المعاملة هو ما يمكن تسميته بالعلوم التي هي أساس العمل ، أما علم المكاشفة فهي علوم نظرية لا مردود تطبيقي لها ، اللهم الا على مستوى قوله تعالى « **قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون** » [الزمر ـ ٩] • فالعالِم في أعماله يختلف عن غير العالم ، اذ تزداد خشيته ، ويزداد حضوره بازدياد تعظيمه لله قال تعالى : « **انما يخشى الله من عباده العلماء** » [فاطر/٢٨] •

فكل علم يمت الى العمل بصلة هو من علوم المعاملة ، وكل ما يُكاشف به الانسان ، بعد تنقية أعماقه ، من أنواع الفهوم فهو من علوم المكاشفة •

مصدر علوم المعاملة هي الأصول الشرعية : القرآن والسنة • لذلك جاء « احياء علوم الدين » يموج بالآيات الكريمة والأحاديث الشريفة •

كتابخانه

ومصدر علوم المكاشفة هو التعليم الرباني · فالعقل عند الغزالي كما نلاحظ لا ينتج معلومة يقينية ، فانما صفة العقل هي الفهم · العقل الانساني في الواقع يقدم فهماً لقضية أو معلومة تطرح عليه · انه نشاط هويته التفكر بالموضوع يوصل الى الفهم ، وليس تفكيراً يولد حقائق ومعلومات من ذاته(٤٨) ·

ومنذ البداية أوضح الغزالي حدود ادعائه في احياء علوم الدين ، فهو لن يتعرض لعلوم المكاشفة بل سيرسخ دعائم علم المعاملة لأنه فرض عين على كل مسلم ·

والواقع ان الذي دفع الغزالي الى مواقف كهذه أسباب عديدة أهمها :

أ ـ ان المكاشفة رزق الهي للانسان ، وهي وان كانت تنتج عن معاناة المعاملة ومكابدتها ، الا أنها ليست نتيجة حتمية لها ·

الانسان في المكاشفات رهن بما يَرِد عليه ، فقد يقضي الانسان عمره متعبداً دون أن يُكاشف بشيء من العلوم · وليس أدل على هذا الحال من القصة التي يرويها الشعراني عن المحاسبي · وهي تلخص وجهة نظر المتصوفة الذين نهجوا خط المعاملة في التصوف الاسلامي · وهذا الاهتمام والالتزام بالمعاملة فقط يرجع الى اعتبارهم أن المكاشفة رزق مخصوص يأخذه مستحقه ، وان الله عادل لا يمنعه صاحبه ·

يقول الشعراني :

« وكان رضي الله عنه (المحاسبي) يقول: عملت كتابا في المعرفة ، وأعجبت فيه · فبينما أنا ذات يوم أنظر فيه مستحسنا له ، اذ دخل علي شاب عليه ثياب رثة، فسلم علي، وقال : يا أبا عبد الله ، المعرفة حق للحق على الخلق ، أو حق للخلق على الحق ؟ فقلت له : حق على الخلق للحق · فقال : هو أولى أن يكشفها لمستحقها · فقلت : بل حق للخلق على الحق · فقال : هو أعدل من أن يظلمهم · ثم سلم علي وخرج ·

قال الحارث :

فأخذت الكتاب وحرقته · وقلت : لا عدت أن أتكلم في المعرفة بعد ذلك »(٤٩) ·

ب ـ ان المكاشفة تقوّي الأعمال لأنها تثير الأحوال · وكما سبق الكلام ، ان المقام من مقامات السالكين علم وحال وعمل · فالعلم المتضمن في المكاشفة يثير الأحوال فتثمر أعمالا ·

وعلى الرغم من هذا الجانب العملي للمكاشفة ، نجد الغزالي يرفض الكلام في المكاشفات ويرى أن « الاعتقاد » يمكن أن ينوب عنها · يقول :

« فان الاعتقاد اذا قوي عَمِل عَمَل الكشف في اثارة الأحوال »(٥٠) ·

وهناك أسباب منعت الغزالي من تدوين علم المكاشفة ، الا أنه يعرّفنا هويتها ويبين مضامينها · يقول :

« علم المكاشفة وهو علم الباطن (...) فهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة ، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة ، كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة، فتتضح اذ ذاك . حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه ، وبصفاته الباقيات التامات ، وبافعاله ، وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة ، (...) والمعرفة بمعنى النبوة والنبي ومعنى الوحي ، ومعنى الشيطان ، (...) وكيفية معاداة الشياطين للانسان ،(...) والمعرفة بملكوت السموات والارض، ومعرفة القلب وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه ، ومعرفة الفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان ، ومعرفة الآخرة والجنة والنار، وعذاب القبر ، والصراط والميزان والحساب، (...) ومعني لقاء الله عز وجل ، والنظر الي وجهه الكريم ، (...) ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملأ الأعلى ومقارنة الملائكة والنبيين ، ومعني تفاوت درجات أهل الجنان حتى يرى بعضهم البعض (...) ، الى غير ذلك مما يطول تفصيله »(٥١) .

وهكذا نستشف من تفصيله لعلوم المكاشفة احاطته بها ، وان فضّل اغفالها . وذلك لأن المكاشفة ليست مقصودة لذاتها بل للسعادة التي وراءها ، سعادة معرفة الله تعالى .

يقول :

« فغاية المعاملة المكاشفة ، وغاية المكاشفة معرفة الله تعالى، ولست أعني به الاعتقاد الذي يتلقفه العامي وراثة أو تلقفاً ، ولا طريق تحرير الكلام (...) بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذفه الله تعالى في قلب عبد طهّر بالمجاهدة باطنه عن الخبائث »(٥٢).

٥ ـ المعاملة

ننتهي من هذه الأصول النظرية المتقدمة الى أن الغزالي قدم العلم على كل شيء (حين جعله أساس العمل) ، رفض صيغة التسليك بين شيخ ومريد ، رفض تدوين علوم المكاشفة، وقَبِل كل ما دخل ميدان التعامل ، بل جعل علم المعاملة فرض عين على كل مسلم .

فعلم المعاملة من ناحية يمكن تحصيله وتعلمه واكتسابه ، ومن ناحية ثانية هو الطريق الوحيد الموصل الى الخلاص والسعادة . وكل طريق يختصر المعاملة ليدّعي مكاشفة أو محبة أو غير ذلك هو دجل أكيد .

وتظهر قيمة الغزالي في ترسيخه أبعاد علم المعاملة في الاسلام في نقطتين :

النقطة الأولى :

ان الغزالي ذو عقل منطقي يجنح الى تأصيل الأصول ، يلمس النظرية والقاعدة في متفرقات التجربة الانسانية . لذلك أتت نظريته في علم المعاملة علمية في الدرجة الأولى، تجمع أطرافاً تناثرت في كتب الصوفية من جهة وكتب الفقهاء من جهة ثانية .

لقد اختتم الغزالي بتنظيره المعاملة هذا الخط في الفكر الصوفي ، اذ بدأت الكتابات الصوفية من بعده تخرج من السلوك الى التسليك ، ومن الطريق الى الله الذي يشارك فيه كل صوفي بمقولة الى اثبات المناهج الصوفية المحددة(٥٣) .

يقول الغزالي :

« ان علم المعاملة ينقسم الى علم ظاهر أعني العلم بأعمال الجوارح ، والى علم باطن أعني العلم بأعمال القلوب ، (...) فبالواجب انقسم هذا العلم الى شطرين : ظاهر وباطن . والشطر الظاهر المتعلق بالجوارح انقسم الى عادة وعبادة . والشطر الباطن المتعلق بأحوال القلب وأخلاق النفس انقسم الى مذموم ومحمود . فكان المجموع أربعة اقسام . **ولا يشذ نظر في علم المعاملة عن هذه الأقسام** »(٥٤) .

النقطة الثانية :

أضفى الغزالي على المعاملة ظلال الرؤية المتكاملة للعلم الاسلامي . منذ البداية عرّف المعاملة بأنها اعتقاد وفعل وترك . فتجاوز بذلك علم الكلام والفقه والتصوف ، وانما كلٌ شارك بمقدار وحد معلوم . « فالاعتقاد » مشترك بين الفقهاء وعلماء الكلام والصوفية ، « والفعل والترك » مشترك بين الفقهاء والصوفية .

ونورد نصاً للغزالي في « الايمان » يبين مشاركة كل فرقة في هذا المطلب الاسلامي ، وان كان الغزالي ينتصر لموقف المتصوفة ، لأنهم منذ البدايات رفضوا أن يُزجّوا في مسائل علم الكلام ، كما ينتصر للغة المتصوفة لأن هوية الايمان كما يشير اليها ، هي نور موهوب . يقول :

« من أشد الناس غلوّاً واسرافاً طائفة من المتكلمين كفّروا عوام المسلمين ، وزعموا أن من لا يعرف الكلام معرفتنا ، ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتنا التي حررناها ، فهو كافر . (...) ومن ظن أن مدرك الايمان الكلام ، والأدلة المجردة ، والتقسيمات المرتبة ، فقد أبدع حد الابداع ، بل الايمان نور يقذفه الله في قلوب عبيده عطية وهدية من عنده ، تارة ببينة من الباطن لا يمكنه التعبير عنها ، وتارة بسبب رؤيا في المنام ، وتارة بمشاهدة حال رجل متدين وسراية نوره اليه عند صحبته ومجالسته ، وتارة بقرينة حال ، فقد جاء أعرابي الى النبي ﷺ جاحداً به منكراً ، فلما وقع بصره على طلعته البهية ، زادها الله شرفاً وكرامة ، فرآها يتلألأ منها أنوار النبوة ، قال : والله ما هذا بوجه كذاب . وسأله أن يعرض عليه الاسلام فأسلم (...) هذا وأمثاله أكثر من أن يحصى ، ولم يشتغل واحد منهم بالكلام وتعليم الأدلة ، بل كان يبدو نور الايمان بمثل هذه القرائن في قلوبهم لمة بيضاء ، ثم لا تزال تزداد اشراقاً بمشاهدة تلك الأحوال العظيمة ، وتلاوة القرآن ، وتصفية القلوب . فليت شعري متى نُقل عن رسول الله ﷺ عليه وسلم أو عن الصحابة رضي الله عنهم احضار أعرابي أسلم ، وقوله له ، الدليل على أن العالم حادث أنه لا يخلو

عن الاعراض (...) ، وان الله تعالى عالم بعلم ، وقادر بقدرة زائدة عن الذات لا هي هو ولا هي غيره ، الى غير ذلك من رسوم المتكلمين .

نعم لست أنكر أنه يجوز أن يكون ذكر أدلة المتكلمين أحد أسباب الايمان ، في حق بعض الناس ولكن ليس ذلك بمقصور عليه»(٥٥) .

ومن ناحية ثانية ، ألزم الغزالي المسلم بمعرفة صفات القلوب المذمومة والمحمودة ، فجعل بذلك التصوف واهتمامات المتصوفة جزءاً لازماً من العلم المفروض على كل مؤمن. والأمثلة على ذلك في الاحياء أكثر من أن تحصى ، لأن هدف الغزالي المنهجي هو أن يجعل « المعنى » و « السر » في المعاملة جزءاً لا يتجزأ منها .

ففيما يتصل بالصلاة ، مثلا ، ليس المهم أن يؤديها المسلم حتى يسقط عنه الفرض المكتوب ، وانما على الانسان أن يدرك أولا « المعنى » من الصلاة حتى يحصّله . هذا المعنى هو ما تحققه الصلاة من صلة بين الانسان وربه نتيجة « الحضور » فيها . فأسرار العبادات وذوق آداب العادات وتعلم أحوال القلوب هو الطريق الى الخلاص ، وكل عمل يخرج عن هذه المحاور الثلاثة غير نافع وتضييع للوقت . يقول الغزالي :

« (لو علمتَ انه بقي من عمرك اسبوع) تشتغل بالعلم النافع في الواقع (...) لا تشتغل بعلم النحو والصرف والطب وامثالها ، لانك تعلم ان هذه العلوم لا تنفع في اغاثتك بل تشتغل بمراقبة قلبك ومعرفة صفاته . (...) واذا اردتَ تعلم علم احوال القلوب فاطلبه في كتابي (احياء العلوم) (...) وهذا فرض عين على كل مسلم »(٥٦) .

الغزالي والمتصوفة ومفهوماتهم

شهد تاريخ التصوف أنماطاً من شخصيات مختلفة الأحوال : فهناك العابد العامل ، وهناك الموحد المستغرق ، وهناك العالم المكاشف المتبصر ، وهناك العاشق الهيم المتقلب على نيران القلق .

وقد دوّن هؤلاء المتصوفة أحاسيسهم وعلومهم ومجاهدتهم ، وتركوا بين أيدينا خلجات انسانهم الراقي ، فأدركنا أن بعض أحوالهم لا يمكن تحصيلها كأحوال العاشقين مثلا . فالحب لا يُعلَّم ، ولا قواعد له فيدرّس ، بل على العكس من ذلك ، لو حاول أحد تقليد « الحلاج » لسقط من سجل المخلصين . وعلمنا ، مما تركوه ، ان علومهم صنفان ، صنف يحصل بالتعليم والاكتساب كعلم المعاملة ، وصنف لا يحصل بالتعلم بل بالمجاهدة كعلم المكاشفة ، وان كانت المعلومة المدونة عبر فتهم العقل المؤمن لها تفتح آفاقاً ثقافية ، كما حدث في مدرسة ابن عربي .

يتضح أمامنا أن علوم المتصوفة على اختلاف أحوالهم صنفان . وقد شهد القرن الخامس الهجري ترسخ الصنف الأول أي «علم المعاملة» مع الغزالي ، في موسوعته الصوفية

« احياء علوم الدين » • كما شهد القرن السابع الهجري ترسيخ قواعد الصنف الثاني أي « علم المكاشفة » مع ابن عربي ، في موسوعته الصوفية « الفتوحات المكية » •

المكاشفات لم تكن عزيزة المنال علـى « حجة الاسلام » ، وكيف تعز على مَنْ استمر عشر سنوات يجاهد مخلصاً أحوال الصوفيـة ؟! وقد صرح أنه انكشف له في السنوات العشر هذه وفي أثناء الخلوات أمور لا يمكن احصاؤها(٥٧) • ولكن الغزالي بحسه الاسلامي ومتابعته أحوال مسلمي زمانه(٥٨) من جهة ، وحـواره مع كافة الفرق العلمية في الاسـلام من جهـة ثانية ، كان يشعر أننا كمسلمين لسنا بحاجـة لعلوم جديدة ، بل جـل ما نحتـاج اليه هـو المحافظة على تمسكنـا الحقيقـي اليقينـي بأصولنا في مواجهة أنـواع المنطق كافـة • فالقرآن والسنة أهم من العلوم التي يُكاشف بها الصوفية على عظيم قيمتها •• لذلك أتى في « الاحياء » بهذه الآيات والأحاديث كلها ، ورفض في « المنقذ » كل تعليم ومعلم خلا النبي ﷺ (٥٩) •

كان اسقاط الغزالي للاهتمام بعـلوم المكاشفة تحقيقا لمشروعه في المحافظة على وحدة الثقافة الاسلامية التي يقدمها العلماء للمسلم في ذلك الزمن • انها رغبة الغزالي في التقاء المسلمين • « والمعاملة » هي الارض التي يمكن أن يلتقي في رحابها الصوفي والفقية والكلامي وعامة المسلمين • وان كان كل فريق انفـرد بغاية مختلفة من « المعاملة » • فالصوفي يتوخى من المعاملة اقامة صلة بينه وبين ربه عز وجل ابتداء من هذه الدنيا ، والفقيه يتوخى مـن المعاملة الخلاص ، دنيا وآخرة •

والغزالي يجد أن « المعاملة » هي أساس كل شيء • وهي وان لم تكن غاية بحد ذاتهـا الا أنها الطريق الوحيد لأي غاية اسلاميـة • فالمكاشفة والسـعادة وكـل مطلب أخـروي لا يكون الا بعد قطـع مفاوز « المعامـلة » • يقـول •

« فالسعادة وراء علم المكاشفة ، وعـلم المكاشفة وراء علم المعاملة التي هي سـلوك طريق الآخرة وقطع عقبات الصفات ، وسلوك طريق محـو الصفـات المذمومـة وراء عـلم الصفـات »(٦٠) •

وقد استفاد الغزالي في تنظيره المعاملـة من ثقافته الصوفيـة وثقافتـه الكلاميـة ـ الفقهية • وفي الوقت نفسه احتفظ بخصوصية رؤيته • ففارق الفقهاء والمتكلمين بانسياقـه أحياناً مع توخي الاخلاص ؛ فقد قبـله وان ظهر بصيغة منافية للذوق العام(٦١) ، وفارق المتصوفة ، الذين لهم من حاضرهم وحضورهم مع الحق ما يشغلهـم عـن انتظـار الآخـرة ورؤيتها ، بتأكيده على الآخرة وعلى كونهـا مستقبل الجنس البشري •

١ ـ ثقافة الغزالي الصوفية :

منذ الصفحات الأولى « لاحياء علوم الدين » تتوالى أسماء الصوفيـة وأقوالهـم • ويطل الصوفي في الاحياء صاحب حجة ودليل على علوم الباطن • ينتصب شـاهداً مشهودا يحرك موات الهمم ، مثلا منصوبا على أنواع الطالبين • فهو العابد ، وهو العاشق ، وهـو

الموحد ، وهو سالك لا يصل فيجاهد ويجاهد ٠انه ، باختصار ، انسان اختار اخلاص الصدق في مجتمع تهدهده غفلة « الكذب الخفي » ٠

والغزالي خير من يقدم هذا الانسان ٠اذ بالاضافة الى قيمته النقدية التي أشرنا اليها في الأصول النظرية ، يتمتع بثقافة صوفية واسعة ، فيكثر الرواية عن المتصوفة ، المعروفين منهم ، كالجنيد (ت ٢٩٧ هـ) ومعروف الكرخي (ت ٢٠٠ هـ) وسري السقطي (ت ٢٥٣ هـ) وسهل التستري (ت ٢٧٣ هـ) وبشر (ت ٢٢٧ هـ) ومالك ابن دينار (ت بعد ١٣١ بقليل) وابراهيم بن أدهم (ت ١٦١ هـ) والمحاسبي (ت٢٤٣هـ) والمكي (ت ٣٨٦ هـ) وحاتم الأصم (ت ٢٢٧ هـ) والبسطامي (ت ٢٦١ هـ) ومحمد بن سيرين (ت ١١٠ هـ) والحسن البصري (ت ١١٠ هـ) وداود الطائي (ت ١٦٥ هـ) ومحمد بن واسع (ت ١٢٠هـ) وأبي الحسين النوري (ت ٢٩٥ هـ) والفضيل ابن عياض (ت ١٨٧ هـ) ٠

ويروي عن غير المعروفين الا لأرباب التصوف أمثال فتح الموصلي (ت ٢٢٠ هـ) ويوسف بن اسباط (ت ١٩٩ هـ) وشيبان الراعي (ت الثالث هـ) وسمنون المحب (ت ٢٩٨ هـ) ويحيى بن معاذ (ت ٢٥٨ هـ) والضحاك بن مزاحم (ت ١٠٥هـوقيل ١٠٢هـ) وممشاد الدينوري (ت ٢٩٩ هـ) وأحمد بن أبي الحواري (ت ٢٣٠ هـ) وابراهيم الخواص (ت ١٨٤ هـ) وأبي عبد الله بن خفيف (ت ٣٧١ هـ) ٠

ولم ينس المتصوفات فذكر رابعة (ت١٣٥ هـ) ، وذكر من عابدات البصرة في القرن الثاني الهجري حبيبة العدوية ، وعفيرة ، ومعاذة العدوية المعروفة بأم الصهباء ، وذكر من عابدات الأبلة شعوانة(٦٢) ٠

ولم يكن الغزالي غريباً عن أوساط المتصوفة وأوجه علاقاتهم ، فحاتم الأصم تلميذ شقيق البلخي ، وأبو عبد الله الخواص من أصحاب حاتم الأصم(٦٣) ٠

ولا يتحدد الغزالي بمنهج واحد في الأخذ من أقوالهم ٠ فيورد جملة واحدة حيناً ٠ وحيناً ثانياً يورد فقرات ٠ وأحياناً يورد نصوصاً طويلة تبلغ نصف الصفحة أو الصفحة بحجم صفحات « الاحياء »(٦٤) ٠

لم يستمد الغزالي ثقافة الصوفية عن طريق الرواية كما حصلها السراج (ت ٣٧٨) ودونها في اللمع ، أو كما حصلها القشيري (ت ٤٦٥ هـ) دونها في الرسالة ، بل توفر له تحصيلها من مطالعة كتب المتصوفة ، وكانت قد انتشرت في القرن الخامس الهجري ٠

يقول الغزالي في المنقذ من الضلال :

« فابتدات بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله ، وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي ٠٠ »(٦٥) ٠

وقد عرف الغزالي كتاباً من أهم الكتب الصوفية التي تضم بين دفتيها أكثر من ستماية شخصية وهو كتاب حلية الأولياء (عشرة أجزاء) للأصبهاني (ت ٤٣٠ هـ) . ونصح بالمواظبة على الاستفادة منه ، يقول :

« فعليك بالمواظبة على مطالعة كتاب حلية الأولياء »(٦٦) .

كما أفاد الغزالي كثيراً من كتاب اللمع للسراج . فهو يشير الى السراج بقوله : « وههنا وجه سابع (في أن الغناء أشد تهييجاً للوجد من القرآن) ذكره أبو نصر السراج الطوسي »(٦٧) .

اطلع الغزالي اذن ، على أمهات الكتب الصوفية المعروفة في زمنه بل على كل مُتاح من علوم الصوفية .

٢ ـ الغزالي والمتصوفة :

ينقل الغزالي كثيراً من نصوص المتصوفة ، ولكن هل يستطيع مدع أن يتهمه بأنه تأثر بالمحاسبي أو المكي أو السراج ونقل عنه . وكيف ينقل « الكل » عن « الجزء » ؟!

الغزالي هو جماع متفرقات علوم السابقين في مضمار المعاملة ، ولكنه ليس جمعاً حسابياً مستفاداً من مجموع أقوالهم . كلا ، انه تنظير جديد لم يُسبق اليه . وهذا ما سيظهر عندما نعطي نموذجاً نوضح فيه كيفية أخذه عن السابقين(٦٨) .

الغزالي والمحاسبي (٢٤٣ هـ) :

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

يحتل المحاسبي مكانة خاصة عند الغزالي ، فهو يورد أقواله ويبرر مواقفه ويدافع عنه . يمشي على قدمه في الاخلاص والصدق ومحاسبة النفس ، ويتوغل معه في بحث أحوال النفس وعيوبها من أجل تزكيتها وتحليتها ، ويتبنى رؤيته في الأعمال وشروطها . وما دعا الغزالي الى ذلك هو أنه والمحاسبي عاشا معاناة واحدة ، تركا الكلام في علوم المكاشفة للاهتمام بالمعاملة ، وتحاورا مع الفرق الكلامية . يقول مدافعاً عن المحاسبي في مواجهة أحمد بن حنبل ، وهو في الواقع يدافع عن نفسه لأنه سار على خطى المحاسبي في الرد على « التعليمية » :

« فلقد أنكر أحمد بن حنبل على الحارث المحاسبي رحمهما الله تصنيفه في الرد على المعتزلة . فقال الحارث : الرد على البدعة فرض . فقال أحمد : نعم ، ولكن حكيت شبهتهم أولا ثم أجبت عنها ، فبم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ولا يلتفت الى الجواب ، أو ينظر الى جواب ولا يفهم كنهه . وما ذكره أحمد حق ، ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر ، فأما اذا انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب عنها الا بعد الحكاية ، نعم ينبغي ألا يتكلف ايرادها »(٦٩) .

عالج المحاسبي والغزالي الموضوعات نفسها ، لكن كل بلغة مختلفة . نأخذ مثلا للمقارنة كتاب « ذكر الموت وما بعده » (الاحياء ج ٤ ص ص ٣٨١ ـ ٤٦٩) وكتاب التوهم للمحاسبي :

نلاحظ ان الغزالي يتوسل لغة الاعتبار والتفكر ، واضعا المؤمن في مواجهة ما ينتظره بعده ، عله يتزود لمستقبله . يجمع كل الأدلة الفقهية والوجدانية الصوفية ، وعلى الرغم من ذلك تقع لغته في رتابة التعليم مع اطلالات حارة بالنصوص الصوفية ، أو ببعض المخاطبات المباشرة للقارىء يحثه فيها على التفكر . يقول مثلا « ثم تفكر من ازدحام الخلائق واجتماعاتهم »(٧٠) .

أما المحاسبي فيتراجع صوته بشيرا نذيرا ، يتوجه الى المؤمن يحثه على التوهم ، على أن يعيش بالتصور والخيال أحوال موته الشخصي وقبره وسؤاله وعرضه الفردي الى ما هنالك ، حتى يتحرك وهم المؤمن . لذلك نقرأ المحاسبي بقلب واجف وترتسم أحرفه على صفحة وجداننا صرخة تنبيه .. أما الغزالي فنسمعه بمقولنا وتسكن له أعماقنا .. يقول المحاسبي مثلا :

« فبينا أنت واقف مع الخلائق (...) اذ نودي باسمك ، فنوديت على رؤوس الخلائق الأولين والآخرين : أين فلان بن فلان ؟ هلم الى العرض على الله عز وجل ، وقد وكّل الملائكة بأخذك حتى يقربوك الى ربك »(٧١) .

ويظهر أثر كتاب المحاسبي « التوهم » في الغزالي حين يبين للمسلم آداب زيارة رسول الله ﷺ ، بلغة تصويرية تستنهض خيال المخاطب وتوهمه ليشارك في احياء موقف من المواقف وبعث الروح فيه . يقول الغزالي :

« وتزوره ﷺ ميتا كما تزوره حيا ، ولاتقرب من قبره الا كما كنت تقرب من شخصه الكريم لو كان حيا . وكما كنت ترى الحرمة في أن لا تمس شخصه ولا تقبله بل تقف من بعد ماثلا بين يديه ، فكذلك فافعل (...) ، واعلم انه عالم بحضورك وقيامك وزيارتك ، وانه يبلغه سلامك وصلاتك (...) ، ثم ايت منبر الرسول ﷺ ، وتوهّم صعود النبي ﷺ المنبر ، ومثّل في قلبك طلعته البهية كأنها على المنبر ، وقد أحدق به المهاجرون والأنصار رضي الله عنهم ، وهو ﷺ يحثهم على طاعة الله عز وجل بخطبته »(٧٢) .

الغزالي وأبو طالب المكي (ت ٣٨٦ هـ) :

لم يقف الغزالي من أبي طالب المكي موقف المعجب المدافع المتفهم كما وقف من المحاسبي ، بل ينتقده حينا وينقل عنه حرفيا حينا آخر .

ينتقد المكي في قضية الايمان شكلا ومضمونا . يقول في نقد الشكل :

« وقد أورد أبو طالب المكي في هذا (أي في موضوع الاسلام هل هو الايمان أو غيره) كلاما شديد الاضطراب كثير التطويل »(٧٣) .

ويقول في نقد المضمون :

« فقال أبو طالب المكي : العمل بالجوارح من الايمان ولا يتم دونه ، وادعى الاجماع فيه ، واستدل بأدلة تُشعر بنقيض غرضه ،كقوله تعالى : « الذين آمنوا وعملوا الصالحات » [البقرة/ ٢٥ ؛ الآية ترد كثيرا]، اذ هذا يدل على ان العمل وراء الايمان لا من نفس الايمان (...) ، والعجب انه ادعى الاجماع في هذا »(٧٤) .

فان كان الغزالي لا يوافق المكي في القضايا الكلامية الا أنه تتبع خطاه ونقل عنه في أعمال العبّاد من المتصوفة .

فقد نقل الغزالي مثلا نقلا حرفيا تقريباً، من « قوت القلوب » تفصيل اوراد الليل السبعة واوراد النهار الخمسة(٧٥) .

ومن الموضوعات التي أخذها الغزالي عن المكي كذلك معاملة العبد في التلاوة ، ووصف التالين للقرآن حين تلاوته بقيام الشهادة(٧٦) .

ونعطي مثلا على نقل الجزئيات والفقرات التي استفادها الغزالي من قوت القلوب بايراد هذه الفقرة ، يقول المكي :

« وقال بعض العلماء(٧٧) : كنت أقرأ القرآن فلا أجد له حلاوة ، حتى تلوته كأني أسمعه من رسول الله ﷺ يتلوه على أصحابه ،ثم رفعت الى مقام فوقه فكنت أتلوه كأني أسمعه من جبريل عليه السلام يلقيه على رسول الله ﷺ ، ثم جاء الله (عز وجل) بمنزلة أخرى ،فأنا الآن أسمعه من المتكلم عز من قائل ، فعندها وجدت له نعيماً ولذة لا أصبر عنها »(٧٨) .

وعلى الرغم من النقل الحرفي لبعض الجزئيات(٧٩) ، فان الصيغة العلمية للاحياء تطغى على كل نقل ، شاهدة بتفوق مؤلفه في ميدان العلم الصوفي ، اذ خرج من الجزئيات الى الخيط الجامع لها . حين نقف أمام قوت القلوب نقف أمام موضوعات ، كحبات جواهر انتثرت بألوان مختلفة قد نؤخذ ببعضها لجماله ، ولكن مع الغزالي رصت هذه الجواهر في شكل جامع واكتسبت كل جوهرة قيمتها من مشاركتها بجمال الكل ، ان جمال « الكل » هو الطاغي . فمهما نقل من جزئيات حول التلاوة مثلا يأتي تنظيره الذي يحدد ظاهر آداب التلاوة في عشرة أعمال ، وباطن آداب التلاوة في عشرة أعمال كذلك ، فوق كل نقل .

الغزالي والسراج :

أخذ الغزالي عن المتصوفة متفرقات وموضوعات . أفاد من متفرقات أقوالهم الواردة في كتب الطبقات ، كالحلية واللمع والرسالة ،وأفاد من خصوصية طرح كل منهم . فرأينا وجه استفادته من الخصوصية النفسية للمحاسبي ، ومن الخصوصية الصوفية للمكي .

ونرى الغزالي هنا ، أمام مؤلف السراج كالنحلة يقع على فصل « السماع » ، ويقدم لاذواقنا صافي العسل ·

السماع قضية جرّت على الصوفية الأقاويل ، فالصوفي مرهف الحس ، رقيق المشاعر تهزه الكلمة والنغمة ، لذلك يحرك السماع وَجده · ولم يتغافل الغزالي عن هذا الجدل القائم فشارك فيه ·

أخذ الغزالي الكثير من نصوص السراج في موضوع السماع ، ونقف أمام الفقرات الكثيرة لنختار ما يشكل نموذجاً عن النقل الحرفي أحياناً · نكتفي بأربعة أمثلة :

أ ـ « حكى الدقي عن ابن الدارج أنه قال : كنت أنا وابن الفوطي مارّين على دجلة بين البصرة والأُبلّة · فاذا بقصر حسن له منظرة ، وعليه رجل بين يديه جارية تغني ، وتقول :

كلُّ يومٍ تتلوّنْ غيرُ هذا بكَ أحسن

فاذا شاب حسن تحت المنظرة (···) فقال (···) : هذا والله تلوني مع الحق في حالي · فشهق فمات »(٨٠) ·

ب ـ « حُكي عن عتبة الغلام أنه سمع رجلا يقول :

سبحان جبار السما ان المحب لفي عَنَتا

فقال : صدقت · وسمعه رجل آخر ، فقال : كذبت · فقال بعض ذوي البصائر : أصابا جميعاً »(٨١) ·

ج ـ « روي عن أبي الحسين النوري أنه حضر مجلساً فسمع هذا البيت :

ما زلت أنزل من ودادك منزلاً تتحير الألباب عند نزوله

فقام وتواجد وهام على وجهه ، فوقع في أجمة قصب قد قطع ، وبقيت أصوله مثل السيوف ، فصار يعدو فيها ويعيد البيت الى الغداة ، والدم يخرج من رجليه حتى ورمت قدماه وساقاه ، وعاش بعد ذلك أياماً ، ومات · فهذه درجة المذيقين في الفهم والوجد »(٨٢) ·

د ـ « ما روي أن ذا النون المصري رحمه الله دخل بغداد ، فاجتمع اليه قوم من الصوفية ومعهم قوّال (···) يقول :

صغيرُ هواكَ عذّبني فكيف به اذا احتنكا
وأنتَ جمعتَ في قلبي هوىً قد كانَ مشتَركا
أما ترثي لمكتئبٍ اذا ضحكَ الخليُّ بكى

فقام ذو النون وسقط على وجهه ، ثم قام رجل آخر • فقال ذو النون : « الذي يراك حين تقوم » (الشعراء/٢١٨) فجلس ذلك الرجل »(٨٣) •

لقد نقل الغزالي عن « السراج » وأفاد كثيراً من كتاب اللمع ، ولكن غاية كل منهما مختلفة وهدفيهما من كتابيهما متباينان • فالسراج أراد حفظ روايات الصوفية وأقوالهم وتدوينها ، ولكن رغبة منه في امدادهم بالحجة الفقهية كان يقدم للروايات أو يعلق عليها بما يؤيدها من الأصول الشرعية • لذلك نراه في فصل السماع يذكر أقوالا مختصرة في في اباحة السماع للعامة اذا لم يصحبهم في ذلك مقاصد فاسدة • ولكننا لا نخرج معه برؤية فقهية واضحة بل بمنثورات •

أما الغزالي فهو مارد فقهي يختال في ساحات الصوفية ، ونورد كدليل على ذلك بنية فصل السماع وتقسيمه عند الغزالي •

الباب الأول : في ذكر اختلاف العلماء في اباحة السماع ، وكشف الحق فيه (ج ١ ص ص ٢٣٧ ـ ٢٥٣) •

١ ـ بيان أقاويل العلماء والمتصوفة في تحليله وتحريمه •

٢ ـ بيان الدليل على اباحة السماع •

٣ ـ بيان حجج القائلين بتحريم السماع والجواب عنها •

الباب الثاني : في آثار السماع وآدابه (ج ٢ ص ص ٢٥٣ ـ ٢٦٩) • السماع يثمر ثلاثة مقامات : الفهم ـ الوجد ـ الحركة بالجوارح • ويفصل الغزالي المقامات الثلاثة •

١ ـ **الفهم :** يختلف باختلاف أحوال المستمع (أربعة أحوال) •

ـ سماع بمجرد الطبع (أخس الرتب) •

ـ سماع ينزله على صورة مخلوق معين أو غير معين (سماع الشباب وأرباب الشهوات • منهي عنه) •

ـ سماع ينزله المريد على أحوال نفسه في معاملته لله تعالى (وهو سماع المريدين) •

ـ سماع من جاوز الأحوال والمقامات ، المدهوش في بحر عين الشهود •

٢ ـ **الوجد :** يبين الغزالي حقيقته موضحاً أن الغناء أشد تهييجاً للوجد من من القرآن من سبعة أوجه •

٣ ـ **الآداب الظاهرة والباطنة للسماع وهي خمسة •**

وننهي كلام الغزالي على السماع بموقفه الفقهي ؛ يقول :

« واعلم أن قول القائل ، السماع حرام معناه أن الله تعالى يعاقب عليه. وهذا أمر لا يُعرف بمجرد العقل بل بالسمع • ومعرفة الشرعيات محصورة في النص أو القياس على النصوص (•••) ، ولا يدل على تحريم السماع نص ولا قياس » (٨٤) •

ولا يضر الغزالي ، هذا المارد الفقهي ـ الصوفي ، تعليق ابن الجوزي الذي أخذته الجزئيات في حمى الانتقادات حتى وقع في تناقض الرؤية • يقول ابن الجوزي معلقاً على موقف الغزالي.

« وقد احتجّ لهم (أي للصوفية) أبو حامد الطوسي بأشياء نزل فيها عن رتبته عن الفهم • مجموعها أنه قال : ما يدل على تحريم السماع نص ولا قياس »(٨٥) •

وينبري ابن الجوزي مدللا على تعجبه من هذا الكلام بنصوص وأمثلة ، ولكن بعد صفحتين نراه يقول : « ان الاجماع انعقد على أنه (أي السماع) ليس بمستحب وانما غايته الاباحة »(٨٦) •

وأي فرق بين القولين ، فالسماع لا يدل على تحريمه نص ولا قياس ، وغايته الاباحة ؟! وماذا فعل الغزالي سوى أنه أباحه لأهله ، فجعل الناس فيه مراتب •

وابن الجوزي التبست عليه أقوال الغزالي في موضعين :

الموضع الاول : حين ادعى ان الغزالي يبيح السماع لكل أحد ، فقال : « انا قد ذكرنا عن أبي حامد الغزالي ، أنه (أي السماع) يُباح لكل أحد »(٨٧) وأغفل بذلك ما أورده الغزالي في الباب الثاني من كتاب السماع ، عن ارتباط الاباحة والحظر بفهم السامع • فالغزالي يجعل مراتب السامعين أربعاً اثنتان منها منهي عنهما واثنتان منها مباحتان •

والموضع الثاني : ان ابن الجوزي احتج بمعيار « استواء الطباع واشتراكها بين الآدميين » فرأى ان الطباع في الناس تتساوى من جهة ، وكل خروج عن هذا الاشتراك فهو اما مرض ، واما كذب • ومن جهة ثانية أن الطباع محال أن تتغير • يقول ابن الجوزي :

« فمن قال أن الغناء (•••) المحرك (•••) الى (•••) حب الدنيا ، لا يؤثر عندي (•••) ، فانا نكذبه لموضع اشتراك الطباع »(٨٨) •

كما يقول :

« ان طباع النفوس لا تتغير ، انما المجاهدة تكيف عملها • فمن ادعى تغير الطباع ادعى المحال »(٨٩) •

نتساءل على اي يقين أرسى مقولته ؟! انه في الواقع لم يحكم باشتراك الطباع بل حكم قياساً الى ما يعلمه من نفسه هو •

ان استواء الطباع ، وامكانية تبدلها وتطبعها ، مقولتان أخذتا حيزاً مهماً عند الصوفية • ان الانسان الصوفي ينطلق من يقينه بالتراتبية مجاهداً للوصول الى المرتبة

الأكمل ، حتى يكون كاملا بأحواله وخلقه وصفاته · وكل مباح شرعاً يدخل ثانية سلماً قيمياً عند الصوفية ، بالنظر الى أحوال الناس لأن منهم اللاهي ، وطالب الآخرة ، والمريد ، والموحد ، والمشاهد ·

٣ ـ الغزالي ومفهومات المتصوفة وقضاياهم:

تكثر قضايا الصوفية ويبرز الغزالي مشاركاً فيها ، ولكن مشاركة العالم لا مشاركة صاحب الحال · وتكون مشاركة العالم في علوم الصوفية بأن يقدم عند السؤال وجه الحق فيما سئل عنه · أما الصوفي فيقدم عند السؤال شرح حاله · يقول الغزالي :

« والفرق بين العالم والصوفي في ظاهر العلم (···) وهو ان الصوفي لا يتكلم الا عن حاله ، فلا جرم تختلف أجوبتهم في المسائل ، والعالم هو الذي يدرك الحق على ما هو عليه ـ ولا ينظر الى حال نفسه ـ فيكشف الحق فيه ، وذلك مما لا يختلف فيه ، فان الحق واحد أبداً (···) ، (يعطي الغزالي مثلا عن الفقر وأجوبة الصوفية المتنوعة حوله) سئل الصوفية عن الفقر ، فما من واحد الا وأجاب بجواب غير جواب الآخر ، وكل ذلك حق بالاضافة الى حاله ، وليس بحق في نفسه ، اذ الحق لا يكون الا واحداً · (···) والمقصود انه لو سئل منهم مائة ، لسمع منهم مائة جواب مختلفة ، (···) فانه خبّر كل واحد عن حاله وما غلب على قلبه ، (···) ونور العلم اذا أشرق احاط بالكل وكشف الغطاء ورفع الاختلاف »(٩٠) ·

وهكذا يضع الغزالي نفسه في مكانة «العالم في الفكر الصوفي » ، فهو يحيط بالكل ، يكشف الغطاء ويرفع الاختلاف · وهكذا نظر في كل مفهوم وعالج كل قضية صوفية طرحها · من هنا نستطيع أن نفهم لماذا ترك قضايا «علم المكاشفة» ، ونستطيع أن نفهم لماذا ابتعد ـ الا اشارة ـ عن الكلام في الفناء ، ويصبح كذلك مفهوماً لماذا أورد قضايا على سبيل الرواية على ألسنة الصوفية ولم يعالجها ·

الجواب عن كل ذلك أنه التزم برفع الاشكال في كل قضية سيطرحها ، وبما أن هناك قضايا لا يستطيع أحد أن يرفع الاشكال فيها ، انكفأ طموح الغزالي الى قضايا علم المعاملة لأنها قابلة مبدئيا للحل ، كالعزلة ، والأخوة ، والوجد ، والسماع ، والشطح الى آخر ما هنالك ·

أ ـ العزلة :

خص الغزالي العزلة بكتاب مستقل من ربع العادات · وهي قضية ظهر الاختلاف فيها بين التابعين ، فذهب فريق الى اختيار العزلة وتفضيلها على المخالطة ، وعدّد الغزالي أشهرهم ، على أن أكثر التابعين رأوا استحباب المخالطة(٩١) ·

يشرح الغزالي فوائد العزلة (ست فوائد) ، ويورد بعدها آفات العزلة (سبع فوائد للمخالطة) · ويخلص الى القول :

« اذا عرفت فوائد العزلة وغوائلها تحققت ان الحكم عليها بالتفضيل، نفيا واثباتا، خطا • بل ينبغي أن ينظر الشخص وحاله ،(•••) ويقاس الفائت بالحاصل فعند ذلك يتبين الحق ، (•••) وكلام الشافعي رحمه الله هو فصل الخطاب ، اذ قال : يا يونس الانقباض عن الناس مكسبة للعداوة ، والانبساط اليهم مجلبة لقرناء السوء ، فكن بين المنقبض والمنبسط • فلذلك يجب الاعتدال في المخالطة والعزلة »(٩٢) •

وهكذا يحافظ الغزالي على لغة العلماء، فلا يبيح ولا يحرم بل يربط هذه القضية الاجتماعية بأحوال الشخص •

وفي « منهاج العابدين » يبحث الغزالي العزلة من الوجهة الفقهية فيبين حدّها : متى تصح ، ومتى لا تصح • وان العزلة لا تُسقط المشاركة في فروض الجماعة (الجمعة الأعياد) الا بعذر مقبول ، كانتفاء وجود الجماعة لمن يعيش في جبل أو مكان قفر ، أو ليقين يتحقق منه المعتزل ان تركه الجماعة أفضل من القيام بها(٩٣) •

ب ـ الأخوة في الله :

أثبت الصوفية مفهوم « الأخوة في الله » في مقابل « أخوة الولادة » ، وتفتح عن هذه « الأخوة » كافة علاقات الأسرة المعنوية • فهناك : الأب الروحي والأب الترابي أو أب الجسم، الأم الالهية والأم الترابية ، ولد الطين وولد الدين(٩٤) •

وقد أثبت الغزالي مفهوم « الأخوة في الله » ، كحال متقدم ومتطور لعلاقة المعاشرة والصحبة ، دون أن يذهب الى القول بالولادة الثانية أي الولادة المعنوية ، لأنه في الأصل رفض علاقة الشيخ ـ المريد • بل رفض « الشيخ » بشكليه : شيخ التربية ، وشيخ التعليم •

لذلك ظل بعيداً عن فكرة « النسب المعنوي » ، وما يرتبه من علاقات ارث علمي صفاتي وهذه المعاني شاعت بعد الخامس الهجري ، يقول السهروردي في عوارف المعارف :

« يصير المريد جزء الشيخ ، كما ان الولد في الولادة الطبيعية ، وتصير هذه الولادة آنفاً ولادة معنوية ، كما ورد في عيسى صلوات الله عليه « لن يلج ملكوت السماء من لم يولد مرتين » فبالولادة الأولى يصير له (للولد) ارتباط بعالم الملك ، وبهذه الولادة (المعنوية) يصير له ارتباط بالملكوت (••• و) يستحق ميراث الأنبياء ، ومن لم يصله ميراث الأنبياء ما ولد »(٩٥) •

وكان هذا « النسب » هو المقصود في الطرق الصوفية من تقديم « سلسلة المشايخ » للمريد ، حتى يعلم نسبه وميراثه المعنوي • وقد ظل الغزالي بعيداً عن كل هذه المعاني ، وظلت الأخوة عنده هي الصحبة التي أساسها ، الحب في الله ، والبغض في الله • ولكلتا الحالين كيفية تعامل نص عليها الشرع وتطوع الغزالي في تحديدها للمسلمين •

ويتطور الغزالي في نظرته الى الصحبة باحثا أشكالها كافة ، ابتداء من معاشرة أصناف الخلق ، ووصولا الى الأخوة • وبالتالي حددحقوق الأخ ، والمسلم ، والجار ، والأقارب ، والوالد والولد ، والمملوك(٩٦) •

ونشعر أنه على الرغم من كثرة الحقوق التي تُطرح ، فاننا لا نرى علاقات حقيقية بين الناس ، ويظل تعامل انسان الغزالي مع الله عبر كل شيء ، عبر الأخ والمسلم والجار والقريب والوالد والولد •

ج ـ الولاية :

لم يتوقف الغزالي عند « الولاية » ،لم يعرّف معناها لأنها من علوم المكاشفة • ولم يضعها مع صفات القلب ومقامات الدين ، لأنها لا يمكن تحصيلها وتعليمها • فظلت نظرته اليها في غيب ذاته ، والأرجح أنها حافظت على بساطة معانيها القرآنية ، وصورتها عند التابعين (قرب ، نصرة ، خرق عادة ••)بعيداً عن عبارات الجنيد ونظريات الحكيم الترمذي • يقول الغزالي :

« فمن لا يقدر أن يكون من أولياء الله ،فليكن محباً لأولياء الله مؤمناً بهم »(٩٧) •

يظهر بوضوح في جملته أثر الصوفية ،لأنه مع ظهور السلوك الصوفي بعد القرن الثالث الهجري ، أضحت الولاية هي الهدف المعلن وغير المعلن لسلوك السالكين(٩٨) •

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

د ـ الفناء :

على الرغم من أن كتب التصوف تنصّ بعبارات الفناء(٩٩) الا أن الغزالي كان حذراً في الأخذ به ، ولم يضفه الى مقامات سالكيه •انه معنى لم يطلب من المسلم معرفته وتحصيله، ولا يدخل ضمن الثقافة التي يقترحها له •

الواقع ان خط « الفناء » يتعارض نوعاًما مع خط المعاملة الذي سار عليه الغزالي • ففي حين يؤكد الانسان ذاته ووجوده وحضورارادته ، عبر تحصيله علم المعاملة وكسبه الأعمال ، يتجه الفناء الى تغييب الذات والتدرج في محوها وطمسها بتوجهات أخلاقية ونفسية بل وجودية بشكل ما أحياناً •

تيار «الفناء» مثّلته قبل الغزالي شخصية مهمة في التصوف الاسلامي ، هي شخصية الجنيد شيخ الطائفة • وحافظ الغزالي على تيار« المعاملة » المدعمة بالمراقبة والمحاسبة والمحبة والصبر والرضى والشكر • ولم يتخطّها الى مجاهدة الفناء بل ابتعد عن كل ما يُشعر **بذهاب الأنا**(١٠٠) ، وان كانت كتاباته لا تخلو من اشارات متكتمة رامزة في مواضع كثيرة • يقول الغزالي :

« للتوحيد أربع مراتب ، فالرتبة الأولى من التوحيد ، هي أن يقول الانسان بلسانه : لا اله الا الله ، وقلبه غافل عنه أومنكر له ، كتوحيد المنافقين • والثانية ، أن يصدق بمعني اللفظ قلبه ، كما صدق به عموم المسلمين ، وهو اعتقاد العوام • والثالثة أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق ، وهو مقام المقربين • (•••) والرابعة، أن لا يرى في الوجود الا واحدا ، وهي مشاهدة الصديقين ، وتسميته الفناء في التوحيد ، لأنه من حيث لا يرى الا واحدا ، فلا يرى نفسه أيضا ، واذا لم ير نفسه مستغرقا بالتوحيد كان فانيا عن نفسه في توحيده • (••• وهذا) الرابع فلا يجوز الخوض في بيانه »(١٠١) •

هـ ـ المقــام :

نظر الغزالي الى المقام على انه مقام دين بمعان صفاتية خلقية ، وفصل المقامات في ربع المنجيات(١٠٢) • فاول مقامات الدين وبدايات السالكين هي التوبة ، وآخر كتاب المنجيات يتكلم في « الموت وما بعده » • فكأن الغزالي يجد أن للانسان غايتين ، غاية البدن هي الموت ، اذ نهاية طريق سلوك الانسان مهما طال عمره الى الموت• ومن ناحية ثانية نهاية مقامات صفات القلب ، ان تطورت وترقت ، الى الشهود • فالشهود غاية المقامات القلبية، والموت غاية الحياة البدنية •

وهكذا داخل الغزالي رؤيته لمقامات القلب بين المعاملة والمكاشفة ، اذ يجاهد الانسان صفات قلبه معاملة ، حتى يلمع على صفحة القلب أنوار المكاشفة •

يقــول :

« ومن أنس بالله ، وملك الحق قلبه ، وصار ابن وقته مشاهداً لجمال الحق على الدوام • لم يبق له التفات الى المستقبل ، فلم يكن له خوف ولا رجاء ، بل صار حاله أعلى من الخوف والرجاء (••• وهكذا يكـون)دوام الشهود غاية المقامات »(١٠٣) •

فالمقام كما نظر اليه الغزالي هو صفة القلب ، انه مسافة نقطعها في الباطن ، ومعنى ديني ننزله ونتعامل به •

و ـ الشــطح :

لا يقدم الغزالي جديداً في الشطح يتجاوز ما جاء في كتب المتصوفة المتقدمين ، ونورد هذا النص الطويل الذي يفتي فيه بقتل من نطق بشيء من الشطح • وان كان من ناحية ثانية يفتش عن مخارج لأبي يزيد البسطامي، لأنه أحد رجال أحيائه • فيرى أن قولته ربما كانت على سبيل الرواية عن الله عز وجل ، من قرآن أو حديث قدسي • يقول :

« وأما الشطح فنعني به صنفين من الكلام أحدثه بعض الصوفية ، (أحدهما) الدعاوي الطويلة في العشق مع الله تعالى ، والوصال المغني عن الأعمال الظاهرة ، حتى ينتهي قوم

الى دعوى الاتحاد ، وارتفاع الحجاب ، والمشاهدة بالرؤية ، والمشافهة بالخطاب ، فيقولون قيل لنا كذا ، وقلنا كذا ، ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج ، (•••) وبما حكي عن أبي يزيد البسطامي ، (•••) وهذا فن من الكلام عظيم ضرره في العوام ، (•••) هذا الكلام يستلذه الطبع اذ فيه البطالة من الأعمال ، مع تزكية النفس بدرك المقامات والأحوال • (•••) وعظم في العوام ضرره حتى من نطق بشيء منه فقتله أفضل في دين الله من احياء عشرة • وأما أبو يزيد البسطامي رحمه الله فلا يصح عنه ما يحكى ، وان سمع ذلك منه ، فلعله كان يحكيه عن الله عز وجل في كلام يردده في نفسه ، كما لو سمع وهو يقول: « انني أنا الله لا اله الا أنا فاعبدني » فانه ما كان ينبغي أن يفهم منه ذلك الا على الحكاية •

(الصنف الثاني) من الشطح كلمات غير مفهومة ، لها ظواهر رائقة وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل ، وذلك اما أن تكون غير مفهومة ، عند قائلها بل يصدرها عن خبط في عقله ، (•••) واما أن تكون مفهومة له ، ولكنه لا يقدر على تفهيمها وايرادها بعبارة تدل عن ضميره ، لقلة ممارسته للعلم ، (•••) ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام ، الا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير الأذهان»(١٠٤) •

ويلحق الغزالي بالشطح بعض التأويلات الباطنة للقرآن التي تُخرج النص عن ألفاظ الشرع المفهومة • مثل تأويل أهل الطامات(١٠٥) •

ز ـ المـوت :

أكثر الاسلاميون من استخدام فكرة الموت ، أدخلوها لعبة الترغيب والترهيب(١٠٦) ، وكانت حقيقة مثالية للحث على التفكر والاعتبار ، ولكن الصوفية استبَقوا موت البدن وعملوا على تحصيل أنواع شتى من الموت في هذه الدنيا •

يقول حاتم الأصم (ت ٢٣٧ هـ) وهو من رجال الاحياء : « مَنْ دخل في مذهبنا فليحصِّل في نفسه أربع خصال من الموت : موتاً أبيض ، وموتاً أسود ، وموتاً أحمر وموتاً أخضر • فالأبيض : الجوع ، والأسود : احتمال الأذى ، والأحمر : مخالفة النفس ، والأخضر ، طرح الرقاع بعضها على بعض »(١٠٧) •

ويربط ابن عربي كل خصلة من خصال الموت هذه بمستوى حياتي في الكائن البشري ، فالجوع موت حسي ، ومخالفة النفس موت نفسي ، واحتمال الأذى موت عقلي • يقول : « سر الموت كرباته وكشف حسراته ، فابيضه ألم حسي ، وأحمره الم نفسي ، وأسوده مرض عقلي ، وأخضره مثل زهر النبات لما فيه من شتات »(١٠٨) •

هل دخل الغزالي هذه الألوان ؟ الواقع أن الغزالي نظر الى الموت كقضية تخص المعاملة ، فلم يُخرج اللفظ عن ظاهره ، فظل بذلك يعني موت البدن وليس أي شكل من أشكال الفناء الحسي او النفسي أو الخلقي •

نظر الغزالي الى الموت على أنه اللقاء ٠ والمؤمن بين مطلبين ، اما أن يطلب لقاء ربه واما أن يطلب الحياة ويهرب من الموت ، اما مَنْ حقق في نفسه معاني الرضى فهو لا يطلب الموت ولا يهرب منه ٠ يقول :

« الناس اما منهمك ، واما تائب مبتدىء، أو عارف منته ٠ أما المنهمك فلا يذكر الموت ، وان ذكره فيذكره للتأسف على دنياه ويشتغل بمذمته ، (٠٠٠) ٠

وأما التائب فانه يكثر من ذكر الموت ، لينبعث به من قلبه الخوف والخشية ، فيفي بتمام التوبة ، (٠٠٠) وأما العارف فانه يذكر الموت دائما لأنه موعد للقائه لحبيبه ، والمحب لا ينسى قط موعد لقاء الحبيب ، (٠٠٠) وأعلى منهما رتبة من فوّض أمره الى الله تعالى ، فصار لا يختار لنفسه موتاً ولا حياة ، بل يكون أحب الأشياء اليه أحبها الى مولاه ، فهذا قد انتهى بفرط الحب والولاء الى مقام التسليم والرضاء ، وهو الغاية والمنتهى »(١٠٩) ٠

ح ـ النور :

النور من المفهومات التي نتذوقها ولا ندركها ، ولا يقدم الغزالي له تعريفاً ،(١١٠) وعلى الرغم من ذلك يُعرّف به ٠ فحين يحتاج الغزالي الى تعريف اليقين يقول انه : نور ٠ وحين يريد أن يعرف الايمان يقول انه : نور ٠

وهذا النور له صفة علمية يقينية : مصدره الحق ، ولا نملك انسانياً الا أن نتعرض له ٠ وقد نكتسبه من الطاعات ، اذ الطاعات تعكس أنواراً في قلب العامل ٠ كما نكتسبه من اعتقادات كأنوار النبوة ٠ والطريق الأكيد له هو المجاهدة ، اذ بازالة حجب الصفات عن مرآة القلب ، تلمع فيه لوامع الحق تعالى ، ويتنوّر بأنوار العلم(١١١) يقول الغزالي :

« للعبادات أسرار يطلع عليها الخواص بنور النبوة ، ومن الحمق أن نحاول استنباط الحكمة فيها بطريق العقل »(١١٢) ٠

ويقول مؤكداً أهمية النور في المعرفة :

« فاعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين ، (٠٠٠) حتى شفى الله تعالى ، (٠٠٠) ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، (٠٠٠) ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ٠ **وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف** ٠ (٠٠٠) فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف ٠ وذلك النور ينبجس من الجود الالهي(١١٣) في بعض الأحايين، ويجب الترصد له ، كما قال عليه السلام : « ان لربكم في دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها »(١١٤) ٠

كما يقول في الأنوار المقتبسة من مشكاة النبوة :

« فان جميع حركاتهم (الصوفية) وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به »(١١٥) .

ويقول الغزالي مؤكداً على المجاهدة ودورها في النور :

« الطريق تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها ، (...) ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده ، والمتكفل له بتنويره بانوار العلم. واذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب ، (...) وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة ، (...) وتلألأت فيه حقائق الأمور الالهية ، (...) تلمع لوامع الحق في قلبه ، ويكون في ابتدائه كالبرق الخاطف لا يثبت ، ثم يعود وقد يتاخر . (...) وقد رجع هذا الطريق الى تطهير محض من جانبك وتصفية وجلاء ثم استعداد وانتظار فقط »(١١٦) .

□ الخاتمة :

نكتفي بما أوردناه من مفهومات وقضايا ، لأن « الاحياء » موسوعة صوفية تفتح أمامنا آفاق حوار مع الغزالي يمتد امتداد صفحات الاحياء .. والحديث مع الغزالي ممتع ، لأننا أمام عقل استجمع لكماله منطق الاسلاميين كلهم ، ووقف في مواجهتهم مرآة لا تعكس الا الضروري واللازم والممتع للانسان المسلم . أمام كبير تفاعل مع النصوص في رؤيته التراتبية لشعوب الأمة المحمدية . فكتب بلغة تصل لمستقرها في يقين المؤمن . سمعها البعض بقلبه ووجدانه ، وسمعها البعض الآخر بعقله وادراكه ، وتسربت لدى البعض الى صفات نفسه .

وقد نبه الغزالي الفرد المسلم الى هذه التراتبية ، فارجع الضعيف المقلد الى المجاهدة، لأن الاقتداء بالأقوياء خطر كبير ، اذ كلما اقترب سالك من نهاية المقامات ، أصبح ذلك المرابط في عين الشهود والحضور ، وأصبحت دقائق حياته كلها عبادة ، لأن الحضور تفكّر وذكر . انها عبادة لا تظهر للناظرين .

يقول الغزالي :

« ظن بعض الضعفاء أن الاقتداء بالأقوياء فيما ينقل عنهم من المساهلات جائز ، ولم يدر أن وظائف الأقوياء تخالف وظائف الضعفاء . وفي ذلك قال بعضهم : من رآني في البداية صار صدّيقاً ، ومن رآني في النهاية صار زنديقاً . اذ النهاية ترد الأعمال الى الباطن وتسكن الجوارح الا عن رواتب الفرائض ، فيتراءى للناظرين أنها باطلة وكسل واهمال . وهيهات ، فذلك مرابطة القلب في عين الشهود والحضور ، وملازمة الذكر »(١١٧) .

لقد تنبه الغزالي لهذه التراتبية ونبّه اليها المؤمنين .. وقدّم احياء علوم الدين ممتعاً للمؤمن في أي مرتبة كان . ففيه غذاء للعابد الزاهد ، وللعاشق المهيم ، وللموحد المستغرق .

وجاء الاحياء زاخرا بترغيب يطل في كل مرتبة ، فكان دعوة لكل فئة من المسلمين كي تمارس أذواق بقية الفئات • فكم من مرة نود لو نترك قراءة الاحياء لنتلو دعاء من الأدعية التي يوردها ، أو نؤدي فرضا بالمعاني والكيفية التي يشرحها ، لكثرة الخير الموعود•

والغزالي الذي تجلى مصلحا بين العلوم الاسلامية ، هو في الوقت نفسه الثائر الكبير. ثار على الفقهاء وممارساتهم وتوليداتهم ، ثار على الصوفية في غرورهم وشطحاتهم ، ثار على المتكلمين في حجرهم الرحمة الواسعة•

قال للفقهاء : ان ما تعلمونه للمؤمن غير كاف ، فمعرفة أحوال القلب فرض عين في فتوى الآخرة •

يقول :

« فالعلم بحدود هذه الأمور (علم أحوال القلوب) وحقائقها وأسبابها وثمراتها وعلاجها هو علم الآخرة وهو فرض عين في فتوى الآخرة (•••) ولو سئل فقيه عن معنى من هذه المعاني حتى عن الاخلاص مثلا ، أو عن التوكل ، أو عن وجه الاحتراز عن الرياء لتوقف فيه مع أنه فرض عينه الذي في اهماله هلاكه في الآخرة ! ولو سألته عن اللعان والظهار والسبق والرمي لسرد عليك مجلدات من التفريعات الدقيقة ، التي تنقضي الدهور ولا يحتاج الى شيء منها ، وان احتيج لم تخل البلد عمن يقوم بها ويكفيه مؤنة التعب (•••) واذا روجع فيه ، قال : اشتغلت به لأنه علم الدين وفرض الكفاية ، ويلبس على نفسه وعلى غيره في تعلمه ، والفطن يعلم أنه لو كان غرضه أداء حق الأمر في فرض الكفاية لقدم عليه فرض العين (•••) هيهات قد اندرس علم الدين بتلبيس العلماء السوء (•••) وقد كان أهل الورع من علماء الظاهر مقرين بفضل علماء الباطن وأرباب القلوب »(١١٨) •

وقال للصوفية :

« ينبغي لك أن يكون قولك وفعلك موافقا للشرع ، اذ العلم والعمل بلا اقتداء للشرع ضلالة ، وينبغي لك أن لا تغتر بالشطح وطامات الصوفية ، لأن سلوك هذا الطريق يكون بالمجاهدة وقطع شهوة النفس وقتل هواها بسيف الرياضة لا بالطامات والترهات »(١١٩).

وقال لعلماء الكلام :

« واذا تركنا المداهنة ومراقبة الجانب صرحنا بأن الخوض في الكلام حرام لكثرة الآفة فيه ، الا لأحد شخصين :

(الأول) رجل وقعت له شبهة ليست تزول عن قلبه بكلام قريب وعظي ، ولا بخبر نقلي عن رسول الله ﷺ ، فيجوز أن يكون القول المرتب الكلامي رافعا شبهته ، ودواء له في مرضه •

(الثاني) شخص كامل العقل ، راسخ القدم في الدين ، ثابت الايمان بأنوار اليقين ، يريد أن يحصل هذه الصنعة ليداوي بها مريضاً ، اذا وقعت له شبهة ، وليفحم بها مبتدعا اذا نبغ ، وليحرس به معتقده (...) فتعلمُ ذلك بهذا العزم ، كان من فروض الكفايات ، وتعلم قدر ما يزيل به الشك ويدرأ الشبهة في حق المشكل فرض عين »(١٢٠) .

الغزالي المصلح ـ الثائر صاغ ثورته فكان كتاب « احياء علوم الدين » . وثورته هي ثورة أبناء أمته الموؤودة في أرض الغيبة ، ورتابة العادات ، وترداد الكلمات . وكلما تقدم بنا التاريخ نمت أسباب ثورته وتعمقت .

فلنضمها أمام أعيننا علّنا نوفق في تجاوزها :

أ ـ ان « الكلمات » توجدها في الأصل « المعاني » ، ولكن مع ترداد الكلمات تسقط المعاني وتغيب في رتابة العادة ، ويأتي الجيل التالي فيرث كلمة فارغة من معناها .

الغزالي أراد احياء معاني الكلمات ؛ فالصدق ليس كلمة بل خلق وأصل معاملة يحكم السلوك . وهكذا ...

واليوم نفهم معاناة الغزالي فهماً أعمق، فكم من مفكر اسلامي أو عربي ترك مفردا عربياً وُضِع في الأصل للتعبير عن معنى يريده ، لينحت مصطلحاً جديداً بحجة أن المفرد القديم لا يعبر ، وفقَدَ بالاستعمال معناه ، وخسر بالتكرار قدرته على التأثر في المخاطب .

وهكذا فارقنا اللغة القرآنية ، فارقنا اللغة العربية . وثورة الغزالي هي على من سلب الكلمة معناها . ومحاولته محاولة جبارة في احياء المعاني في رسوم الكلمات الموجودة والمتداولة ، وهو يؤكد أنه لا يأتي بجديد لذلك أسماه « احياء .. » ، وهذه مشكلة يقترب من الحتمي حدوثها في أي فكر ديني ، اذ التكرار يجعل المعاني عادات . وحين تموت المعاني تصبح الكلمات المتداولة خُشُباً مسندة .

ب ـ ان الكلمات تولد مع الزمن كلمات، والمذهب الذي نشأ من حاجة الناس اليه (كالمذاهب الفقهية والمذاهب الكلامية والمناهج الصوفية) ، يصبح على أيدي التلاميذ وتلامذة التلاميذ غاية وبديلا ، يحل محل حاجة الناس من جهة ، ومحل التشريع في جوهر منبعه من جهة ثانية . فتولد من المذاهب جزئيات . هذا ما ثار عليه الغزالي وأراد أن يقفز من الجزئيات والكلمات المولدة الى الأصل . الى الشرع وحاجة الناس اليه في دنياهم وأخرتهم .

ج ـ وثورة الغزالي في العبادات مماثلة لثورته في الكلمات . فالعبادات كذلك تحولت الى عادات وفقدت معانيها . ما هو « سر الطهارة » سوى « المعنى » منها ؟ ما « معنى » صلاة لا حضور فيها ؟ ما معنى « صلاة » يؤديها المصلي وهو فيها بأمور حياته متفكر ، الا صلاة حافظت على رسمها وفقدت « معناها » ؟

لذلك ، وبعد كل ما تقدم ، حبذا لو استطعنا أن نتجاوز جزئيات الغزالي لنحيي فيه « شاهداً » على علوم عصره . ورؤية تطمح الى أن تجمع أطراف الفرق على الشريعة المنزهة عن الاندثار .

☐ الحواشـــي :

١ ـ قارن مقدمة « المنقذ من الضلال » ص ص ٢٤ ـ ٣٢ ، تحقيق محمد مصطفى ابو العلا مكتبة الجندي ، مصر .
٢ ـ احياء علوم الدين ج ١ ص ٧ .
٣ ـ م٠ن ؛ ج ١ ص ٧٥ .
قارن المحاسبي ، كتاب : « العقل » ، الباب الأول « ماهية العقل وحقيقة معناه » ص ص ٢٣٧ ـ ٢٤٦ . نشر عبد القادر عطا ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٦٩ ، منشور من كتاب « المسائل في اعمال القلوب والجوارح » .
٤ ـ الاحياء ج ١ ص ص ١١ ـ ١٢ .
٥ ـ م٠ن ؛ ج ١ ص ٧ .
٦ ـ رسالة « ايها الولد » ص ١٦٥ . مكتبة الجندي . سلسلة القصور العوالي ج ١ .
٧ ـ الاحياء ج ١ ص ٧٨ .
٨ ـ م٠ن ؛ ج ١ ص ص ٤٣ ـ ٤٤ .
٩ ـ الرسالة اللدنية ص ص ١١٤ ـ ١١٨ . مكتبة الجندي . مصر . سلسلة القصور العوالي ج ١ .
١٠ـ م٠ن ؛ ص ص ١٠٦ ـ ١١١ .
١١ـ الاحياء ج ١ ص ص ١٥ ـ ١٦ .
١٢ـ م٠ن ؛ ص ص ٤٧ ـ ٤٨ .
١٣ـ م٠ن ؛ ج ١ ص ٨٩ .
كما اورد الغزالي في المنقذ من الضلال تقسيما للعلوم . انظر : محمد مصطفى حلمي ، الحياة الروحية في الاسلام، ص ص ١٥٤ ـ ١٥٧ ، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤ .
١٤ـ الاحياء ج ١ ص ٢٠ .
١٥ـ اهتم العلماء المسلمون باحياء علوم الدين فلخصوه ، شرحوه ، وناقشوه واجتزاوه. بعضهم ايده وتبناه والبعض رفضه ومنع تداوله . فليراجع ما كتبه عبد الرحمن بدوي من احياء علوم الدين في كتابه « مؤلفات الغزالي » حيث يورد كل المؤلفات التي تناولت الاحياء ، ويشير الى الناشر وتاريخ النشر متى كانت مطبوعة ، والى مكان وجودها ورقم تصنيفها في مكتبات العالم في حال كانت مخطوطة . انظر : عبد الرحمن بدوي . مؤلفات الغزالي . مادة : احياء علوم الدين . نشر دار النهضة العربية بيروت .
١٦ـ الاحياء ج ١ ص ٧ .
١٧ـ م٠ن ؛ ج ١ ص ٧ ، ص ص ١١ ـ ١٢ ، ص ٢٦٥ ، ص ٢٧٠ .
١٨ـ م٠ن ؛ ج ١ ص ٧ .
١٩ـ يراجع : ـ الرسالة القشيرية ج ١ ص ص ٢٠١ ـ ٢٠٣ . تحقيق عبد الحليم محمود . ـ المعجم الصوفي ، مـــادة « وقت » للمؤلفـــة ، نشر « دنـــدرة للطباعـــة » ـ بيروت ١٩٨١ .
٢٠ـ الاحياء ج ١ ص ٥٠ .
٢١ـ اورد الغزالي الكثير من حكايات الصوفية على سبيل الرواية ، ولكنه رواها مغفلـة دون تعليق بقبـول او رفض. وفي ايرادها على سبيل الاستشهاد مايعطيها مرجّح القبول عنده ، مما دعا بعض العلماء لانتقاده ومنهـم ابن الجوزي ، اذ يقول :
« فما ارخص ما باع ابو حامد الغزالي الفقه بالتصوف » (تلبيس ابليس ص ٣٥٣) .
ويروي الكثير من حكايات الصوفيـة ، التي اوردهـا الغزالي معلقا عليها رافضا لها . امثـال : عن سهـل التستري انه كان يرى ان صلاة الجائع الذي قد اضعفه الجوع قاعدا ، افضل من صلاته قائما اذا قواه الأكل (تلبيس ابليس ص ٢١١) .
ومثل آخر : رجل في بداية ارادته يكسل عن القيام فالزم نفسه القيام على رأسه طول الليل . ومثل ثالث : عالج بعضهم حب المال بان باع جميع ماله ورماه في البحر . ومثل رابع : كان بعضهم يستاجر من يشتمه على ملأ مـن الناس ليعوّد نفسه الحلم . ومثل خامس : كان احدهم يركب البحر في الشتاء عند اضطراب الموج ليصير شجاعا (تلبيس ابليس ص ص ٣٥٢ ـ ٣٥٣) . والامثلة على ذلك كثيرة لا مجال لذكرها .
٢٢ـ يراجع : ـ المحاسبي ، « المسائل في الزهد وغيره » ، فصل « الاوراد والأوقات » ص ص ٨٤ ـ ٨٨ . نشر عبد القادر احمد عطا . تحت عنوان « المسائل في اعمـال القلـوب والجوارح » عالم الكتب ، القاهرة ١٩٦٩ .
ـ أبي طالب المكي ، « قوت القلوب » ، الفصل السابع والفصل الثامن (« في ذكر أوراد النهار » و « في ذكر اوراد الليل ») ص ص ٣٢ـ٥٠ ، نشر مصطفى البابي الحلبي مصر ١٩٦١ .
٢٣ـ الكتـــاب العاشر من ربع العبـــادات ، الاحيـــاء ج ١ ص ص ٢٩٩ ـ ٣٢٨ .
٢٤ـ الاحياء ج ١ ص ٣٠١ .
٢٥ـ الكتاب الثالث من ربع العبادات . الاحياء ج ٢ ص ٥٥ ومـا بعـد .
٢٦ـ م٠ن ؛ ج ١ ص ٣٠٧ .
٢٧ـ م٠ن ، ص٠ن .
٢٨ـ م٠ن ، ص ٥٨ .
٢٩ـ م٠ن ، ص ٣١٧ .

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي



٣٠- م٠ن ، ص ٣١٦ ٠
٣١- م٠ن ، ص ٣١٨ ٠
٣٢- م٠ن ، ص٠ن ٠
٣٣- م٠ن ، ص٠ن ٠
٣٤- م٠ن ، ص ص ٣١٨ - ٣١٩ ٠
٣٥- م٠ن ، ج ٤ ص ٣٠٩ ، هذا وقد اشتهر (الناس كلهم موتى الى العالمون ٠٠٠) بانه حديث ٠ جاء في « كشف الخفاء ومزيل الالباس » للعجلوني رقم الحديث ٢٧٩٦ وفيه قال الصغاني وهذا حديث مفترى ملحون ٠ والصواب في الاعراب العالمين والعاملين والمخلصين انتهى واقول فيه ان السيوطي نقل في النكت عن ابي حيان ان الابدال في الاستثناء الموجب لغة لبعض العرب ٠٠٠ وعليه فالعالمون وما بعد بدل مما قبله ٠
٣٦- م٠ن ، ج ١ ص ٥٤ ٠
٣٧- م٠ن ، ج ١ ص ٢١ ٠
٣٨- راجع الاحياء ج ١ ص ص ٩٨ - ١٠١ (العلم بافعال الله تعالى) ٠
٣٩- م٠ن ، ج ٤ ص ٥٥ ٠
٤٠- م٠ن ، ج ٤ ص ٣ ٠
٤١- م٠ن ، ج ٤ ص ٧١ ٠
٤٢- راجع كتاب « آداب الالفة والاخوة والصحبة والمعاشرة مع اصناف الخلق » وهو الكتاب الخامس من ربع العبادات ٠ الاحياء ج ٢ ص ص ١٣٨ - ١٩٧ ٠
٤٣- قارن الرسالة القشيرية ج ٢ ص ٤٣٧ حيث سئل الجنيد عن دليل الصوفية على تقوية قلوب المريدين بحكايات الصالحين ٠ فقال : نعم ، قوله عز وجل « وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك » ٠
٤٤- الاحياء ج ٤ ص ٣٤٨ ٠
٤٥- م٠ن ، ص ٣٥٤ - ٣٥٥ ، على الرغم من ان هذه القصة وامثالها فتحت المجال امام المنتقدين ٠ انظر الهامش رقم (٢١) ٠
٤٦- انظر حوار الغزالي مع الباطنية ٠ المنقذ من الضلال ص ص ٥٩ - ٦٢ ٠
٤٧- القسطاس المستقيم ص ص ١٥ - ١٨ ٠ مكتبة الجندي ٠ مصر ٠ سلسلة القصور العوالي ج ١ ٠
٤٨- قارن كتاب « العقل » للمحاسبي ، مرجع سبقت الاشارة اليه ، انظر حاشية رقم ٣ ٠
٤٩- الشعراني ، الطبقات الكبرى ج ١ ص ٧٥/نشر مصطفى البابي الحلبي ، مصر ١٩٥٤ ٠
٥٠- الاحياء ج ٤ ص ٢١٨ ٠
٥١- م٠ن ، ج ١ ص ص ١٨ - ١٩ ٠
٥٢- م٠ن ، ج ١ ص ٤٦ ٠
٥٣- امهات المناهج الصوفية هي : الجيلانية ومؤسسها عبد القادر الجيلاني ت ٥٦١ هـ ، الرفاعية ومؤسسها احمد الرفاعي ت ٥٧٨ هـ ، الشاذلية ومؤسسها ابو الحسن الشاذلي ت ٦٥٦ هـ ، الاحمدية ومؤسسها احمد بن ادريس ١٢٥٣ هـ ٠
٥٤- الاحياء ج ١ ص ٤ ٠
٥٥- فيصل التفرقة ٠ ص ص ١٥٠ - ١٥٢ ٠
٥٦- رسالة « خلاصة التصانيف في التصوف » ص ص ١٨٠ - ١٨١ ٠ مكتبة الجندي سلسلة القصور العوالي ج ٤ ٠ مترجمة عن الفارسية ٠ وهي نفسها رسالة « ايها الولد » سلسلة القصور العوالي نفسها ج ١ ص‌ص ١٧٨-١٧٩ ٠
٥٧- راجع المنقذ من الضلال ص ٧٥ ٠
٥٨- اهتم الغزالي باحوال المسلمين ، فبحث اسباب ضعف ايمان الخلق ، ونبه على مفهوم « الكفر الخفي » الذي هو سبب جراة الظاهر ٠ كل ذلك باسلوب يفيد المتعلم ويسقط من ايدي المحاجج ، انظر المنقذ من الضلال ص٨٨ وما بعد ٠
٥٩- المنقذ من الضلال ص ص ٥٩ - ٦٢ ٠
٦٠- الاحياء ج ١ ص ٤٨ ٠
٦١- قصة « لص الحمام » مثلا ٠ وقد انتقده بسببها ابن الجوزي ٠
٦٢- بخصوص «حبيبة» انظر صفة الصفوة ٣٢/٤ ٠ وبخصوص « شعوانة » وهي من البكائين روى منها الفضيل بن عياض انظر الصفوة ٥٣/٤ ٠ وبخصوص « معاذة » وهي ادركت عائشة رضي الله عنها وروت عنها ، كما روى منها الحسن البصري ، انظر صفة الصفوة ٢٢/٤ ٠ وبخصوص « عفيرة » راجع صفة الصفوة ٣٣/٤ ٠
٦٣- الاحياء ج ١ ص ٥٧ ٠
٦٤- مثلا ص ٥٨ من الاحياء حوار بين حاتم الاصم وشقيق البلخي ٠ قارن حلية الاولياء الاصبهاني ج ٨ ص ص ٨٠ - ٨٢ ٠
٦٥- المنقذ ص ٦٨ ٠
٦٦- الاحياء ج ٤ ص ٣٥٥ ٠
٦٧- م٠ن ، ج ٢ ص ٢٦٤ ٠
٦٨- انظر في ما ياتي « الغزالي والسراج » ٠
٦٩- المنقذ ص ٥٨ ٠
٧٠- الاحياء ج ٤ ص ٤٣٨ ٠
٧١- المحاسبي كتاب « التوهم » ص ١٨ ٠ مكتبة النهضة الاسلامية ٠ القاهرة ١٩٨٠ ٠

٧٢ـ الاحياء ج ١ ص ٢٤٤ (كتاب أسرار الحج) ٠
٧٣ـ م٠ن ، ج ١ ص ١٠٣ ٠
٧٤ـ م٠ن ، ج ١ ص ١٠٤ ٠
٧٥ـ يراجع : ـ قوت القلوب ٠ الفصل السابع والثامن ٠ ج ١ ص ص ٣٢ ـ ٥٠ ٠
ـ احياء علوم الدين ٠ الكتاب العاشر من ربع العبادات ٠
٧٦ـ قارن : ـ الاحياء ، كتاب آداب تلاوة القرآن ، ربع العبادات ج ١ ص ٢٤٤ وما بعد ٠
ـ قوت القلوب ج ١ ص ص ٩٥ ـ ١٠٧ ٠
٧٧ـ عند الغزالي : الحكماء ٠
٧٨ـ قوت القلوب ج ١ ص ١٠٥ ٠ حرفيا نجده في الاحياء ج ١ ص ٢٥٩ ٠
٧٩ـ ان الفقرة المنقولة التي تمثل المهم في قوت القلوب ، تاخذ مكانها كجزيئة صغيرة من الصفة السابعة من صفات الباطن العشرة ، عند الغزالي في الاحياء ٠
٨٠ـ الاحياء ج ٢ ص ٢٥٤ ٠ قارن اللمع ص ٣٥٨ ٠
٨١ـ م٠ن ، ج ٢ ص ٢٥٥ ٠ قارن اللمع ص ٣٦٢ ٠
٨٢ـ م٠ن ، ج ٢ ص ٢٥٦ ٠ قارن اللمع ص ٣٦٣ ٠
٨٣ـ م٠ن ، ج ٢ ص ٢٥٩ ٠ قارن اللمع ص ٣٦٢ ٠
٨٤ـ م٠ن ، ج ٢ ص ٢٣٨ ٠
٨٥ـ ابن الجوزي ٠ تلبيس ابليس ص ٢٤٥ ٠ نشر دار الكتب العلمية ٠ بيروت ٠ وهي نسخة مصورة عن نشرة ادارة المطبعة المنيرة ٠ القاهرة ١٣٦٨ هـ ٠
٨٦ـ م٠ن ، ص ٢٤٩ ٠
٨٧ـ م٠ن ، ص ص ٢٤٢ ـ ٢٤٩ ٠
٨٨ـ م٠ن ، ص ٢٢٧ ٠
٨٩ـ م٠ن ، ص ٢٤٩ ٠
٩٠ـ الاحياء ج ٢ ص ص ٢١٥ ـ ٢١٦ ٠
٩١ـ م٠ن ، ج ٢ ص ١٩٧ ٠
٩٢ـ م٠ن ، ج ٢ ص ٢١٥ ٠
٩٣ـ منهاج العابدين ٠ ص ص ١٧ ـ ١٨ ٠ نشر مصطفى البابي الحلبي مصر ١٣٣٧ هـ ٠
٩٤ـ المفردات لابن عربي ٠ انظر المعجم الصوفي للمؤلفة مادة : أم الهية ٠
٩٥ـ راجع عوارف المعارف للسهروردي ص ص ٨٤ ـ ٨٨ ٠ نشر دار الكتاب العربي بيروت ١٩٦٦ ٠
٩٦ـ راجع كتاب الالفة ٠ الاحياء ج ٢ ص ص ١٣٨ ـ ١٩٧ ٠
٩٧ـ الاحياء ج ٤ ص ٣٠٦ ٠
٩٨ـ راجع المعجم الصوفي ٠ للمؤلفة مادة « ولاية » ٠
٩٩ـ راجع الرسالة القشيرية ج ١ ص ص ٢٢٨ ـ ٢٣١ (الفناء) ٠ والقشيري ٤٦٥ هـ ٠ يمثل خط الاعتدال بجمعه بين لسان القوم والشريعة ٠

١٠٠ـ « ذهاب الانا » العبارة للجنيد ٠ انظر رسائل الجنيد ص ص ٥٤ ـ ٥٥ ٠
١٠١ـ الاحياء ج ٤ ص ص ٢١٢ ـ ٢١٣ ٠
١٠٢ـ قارن كتاب « القواعد العشرة » حيث يلخص الغزالي الأسس التي يبنى عليها طريقة في عشر قواعد ، اهمها الاخلاص ، والهمة العليا ، ودوام الورد والمداومة على المراقبة ٠ ط ٠ مكتبة الجندي ٠ تحقيق محمد مصطفى ابو العلا ٠
١٠٣ـ الاحياء ج ٤ ص ١٣٥ ٠
١٠٤ـ م٠ن ، ج ١ ص ٣٢ ٠
١٠٥ـ م٠ن ، ج ١ ص ٣٣ ٠
١٠٦ـ انظر الاحياء ج ٤ ص ص ٣٨٢ وما بعد « باب ذكر الموت والترغيب في الاكثار من ذكره ، وبيان فضل ذكر الموت كيفما كان » ٠
١٠٧ـ راجع طبقات المناوي ص ٩٦ ٠ وطبقات السلمي ص٩٣ ٠
١٠٨ـ راجع المعجم الصوفي للمؤلفة ، مادة « موت » و « الموت الأبيض » ٠
١٠٩ـ الاحياء ج ٤ ص ص ٣٨٢ ـ ٣٨٣ ٠
١١٠ـ يعرف الغزالي النور احيانا ـ وقد سبق ذكره ـ تعريفا حسيا بانه لمعة بيضاء في القلب ٠
١١١ـ يرد « النور » كثيرا عند الغزالي ، انظر : الاحياء ج ١ ص ٨٤ (نور اليقين) ، ص ٩٢ (نور اليقين ـ انوار اليقين) ، ج ٢ ص ٢١٦ (نور العلم) ، ج ٤ ص ٣٠٩ (انوار القرآن) ٠
قارن ٠ اللمع ص ٥٤٨ باب « ذكر من غلط في الانوار » حيث يرى الطوسي الانوار كلها مخلوقة ، نور العرش ، نور الكرسي ، نور الشمس ، ونور القلب هو نور يوضع في القلب حتى يفرق به بين الحق والباطل ٠
كما يقارن مع قول ذي النون ، اللمع ص ٥٥١ « ينبغي للعارف ان لا يطفىء نور معرفته نور ورعه » ٠
١١٢ـ المنقذ ص ص ٨٦ ـ ٨٧ ٠
١١٣ـ بمعنى ان الانسان في بعض الاحايين لا ينال النور استحقاقا ، كانوار العبادات٠ بل يناله من عين المنة الالهية جودا وفضلا ٠
١١٤ـ المنقذ ص ٣١ ٠
١١٥ـ م٠ن ، ص ٧٥ ٠
١١٦ـ كتاب عجائب القلب ٠ الاحياء ج ٣ ص ص ١٦ ـ ١٧ ٠
١١٧ـ الاحياء ج ١ ص ٤٥ ٠
١١٨ـ م٠ن ، ج ١ ص ص ١٩ ـ ٢٠ ٠
١١٩ـ رسالة « ايها الولد » ص ١٦٧ ٠
١٢٠ـ فيصل التفرقة ص ص ١٥٢ ـ ١٥٣ ٠

العبورية الودية في الأبحاث الوردية

د. مختار هاشم

في أثناء رحلة لي الى باريس، صيف عام ١٩٨٢ ، زرت المكتبة الوطنية فيها وأخذت أبحث عن الكتب الطبية في قسم المخطوطات العربية ، وبينما كنت أتصفح فهارسه عثرت على كتاب عنوانه (الأبورية؟ الودية في الأبحاث الوردية) تاليف محمود بن يونس الخطيب الطبيب الدمشقي ٠

واشارة الاستفهام من وضع صانع الفهرس شكاً منه في قراءة الكلمة ٠ وعند قراءة المخطوطة تبين لي انها بحث في الأزهار والورود ، فعمدت الى الحصول على نسخة مصورة عنها على رقيقة أو فلم دقيق ، ثم قرأتها ونسختها في مجمع اللغة العربية بدمشق وأخذت النسخة المكتوبة عنها لدراستها ٠وبعد دراستها دراسة سطحية أودعتها في مكتبتي وكأنني فريت الفري" باعادة غريب ضائع الى وطنه الأصلي ٠ وعندما قرأت مقالة الدكتور عبد النبي اصطيف شعرت من جديد بهول ما تعانيه المخطوطات العربية وعظم ما قدر لها من جد عاثر ، وذكرت مخطوطتي الصغيرة ولكن أنى لي بنشرها وأنا لا أعلم شيئا عن مؤلفها ولا عن زمن تاليفها ،فلتترض بما كتب على الكثير من أمثالها ٠

وأخيراً عثرت على سيرة مؤلفها ، وهاأنذا أقدمها للنشر مشفوعة بشيء من التحقيق٠ عسى أن يكون في ذلك بعض الفائدة ٠

عنوان الكتاب :

لا بد من الاجابة على اشارة الاستفهام في عنوان الكتاب فأقول : ان المؤلف يشير الى الهوة القائمة بين الناس وتقطع أسباب الود بينهم حتى أصبح كل فرد كوكبا يدور في مداره الخاص ، هذا في عهد المؤلف حين كان عبور هذه الهوة ممكنا بطريق الورد والأزهار٠

أليس التعبير ضرورياً لسريان الود بين الناس وتعبير الورد لا يقتصر على ما ينشر من عبير فللأزهار لغة تتجاوز الشم الى النظر وتتجاوز النظر الى رموز ذات معان وهذا ملحظ محمود ابن يونس في تسمية كتابه العبورية الودية في الأبحاث الوردية ٠

موضوع الكتاب :

المخطوطة مخرومة من أولها فلا نجد مقدمة ولا فصلا أول والخرم يتناول أول الفصل الثاني الا أن الضائع منه زهيد فهو يبدأ بتعريف الغذاء والدواء والفرق بينهما ويتبع ذلك بتقسيم الأغذية والأدوية فاذا بلغ لب الموضوع قسم الأزهار الى ثلاثة أقسام : نُفّاح ونُوّار وورد ٠ وقال :

(سمي باسم الورد ستة عشر نوعاً من الزهر) ويأتي على ذكر خمسة عشر نوعاً منها في الباب الثاني ٠ وفحوى ذلك أن هذه الأنواع هي من الورد بحسب تعريفه الواسع أما الورد بمعناه الضيق أي الورد الحقيقي ويسميه ورد الجل (جل في الفارسية بمعنى ور د) فيبدأ البحث فيه من أول الباب الثالث٠

آخر الكتاب المشتمل على أحد عشر باباً وخاتمة ٠

مؤلف الكتاب :

محمود بن يونس الملقب شرف الدين ، الخطيب الطبيب الشهير بالحكيم الأعرج قرأ في الفقه على عبدالوهاب وفي الطب على أبيه وفي القراءات والتجويد على الشهاب أحمد الطيبي وولي امامة المقصورة بالأموي سنتين وولي خطابته أيضاً ، وحج سنة سبع وستين وتسعمائة وأخذ بمكة عن شيخ الاسلام الشهاب أحمد بن حجر الهيتمي وعن الحافظ عبدالرحمن بن فهد وغيرهما ، درّس بالخاتونية وبالجقمقية وكان حسن الصوت والقراءة ، وله شعر حسن ٠

مرض بالفالج نحو سنتين ثم مات يوم الاثنين سابع وعشري(١) شعبان سنة ١٠٠٨هـ ودفن بمقبرة باب الصغير بالقرب من ضريح سيدي بلال الحبشي رضي الله عنه(٢) ٠ وله ولد وردت ترجمته في خلاصة الأثر (٣) أيضاً:

أبو بكر بن محمود بن يونس الملقب تقي الدين بن شرف الدين ، الدمشقي الحنفي المعروف بابن الحكيم وسيأتي ذكر والده شرف الدين خطيب أموي دمشق ورئيس أطبائها ٠

بعد هذه المقدمة أعرض المخطوطة وهي صغيرة لا تزيد على تسع عشرة صفحة ثم أتبعها تعليقات ٠

نص الكتاب :

كل وارد على البدن الانساني من المستعملات لا يخلو من أن يقهره البدن ويفعل فيه فعله التام وينمو به أو يقهر هو البدن ويحيله الى كيفية من الحرارة أو البرودة أو

الرطوبة أو اليبوسة ، فان كان الأول فهوالغذاء ، وان كان الثاني فهو الدواء • والمراد من قهر الدواء للشيء تغييره واحالتـه الىالحرارة ان كان الدواء حاراً أو الى البرودة ان كان بارداً أو الى غير ذلك من قواه فيالوقتالذي يحيله البدن الى ذاته • وذلك أن جميع ما يرد في البدن يحيله البدن بالحرارة الغريزية الى ذاته ، فان كان دواء أحاله الدواء الى طبيعته احالة ما في وقت ما يحيله البدن ،وان كان غذاء استحال عن البدن ولم يُحيل هو البدن • فاذا انقلب الغـذاء جزء عضوانقلب الى شبيه ذلـك العضو ، واذا انقلب الدواء الى جزء عضو انقلب الى غير شبيـهذلك العضو ، وبذلك صارت الأدوية مبرئة من الالام بالمضادة التي هي فيها للمزاج •فمتى حدث في البدن مزاج مرض كانشفاؤه بالدواء الذي يحدث في البدن مزاجامضاداً •

وهذه الأغذية والأدوية تنقسم الى معدن وحيوان ونبات • فالمعدن منها مخصوص بالدوائية ، والحيوان والنبات يشتركان فيالغذاء والدواء على حسب الصور التي تقع عليها •

والنبات ينقسم الى أقسام : فمنه أصولومنه سوق ومنه قشور ومنه صموغ ومنـه أغصان ومنه أوراق ومنه ثمار ومنه بزورومنه أزهار • **فالأصول** مثل أصلالكبروأصل الشمر وأصـل الخطمي وأصـل الماميز هره(٤) والزراوند والراوند الصيني وما فيمعنى ذلك **والسوق** مثل خشب الصنـدل والعود الهندي والبقم والأبنوس وما في معنى ذلك • **والقشور** مثل السليخة ودار صيني الصـين وعذبة القبض(٥)وما شاكل ذلك • **والصموغ** مثل الصمغ العربي وصمغ السكبينج وما فيمعنى ذلك • والأغصان مثل عود البلسان وما أشبهه • **والأوراق** مثل الساذج الهندي ومـافي معناه ، **والثمار** مثل حب الاس والزعرور وحب الغار والاجاص والخيـار شنبر وجفتالبلوط وكل ما أشبه ذلك • **والبزور** مثـل الرازيانج والشونيز وما شاكله • **والأزهار**تنقسم الى ثلاثة أقسام : **وهي** فقـاح ونوار وورد • فالفقاح ما كان من الزهر لا انفتاحله كفقاح البابونج وفقاح الاذخر وزهـر الاستوخودس • والنوار ما كان له انفتـاحصغير في المقدار مثل زهر البنفسج والسنبل الأزرق وتفاح الجن وما هو من نوعه •والوردكل ما كان من الزهر له انفتاح كبير متسع سمي بذلك لتورده والتورد هو ما ذكرنا ،فكان هذا الاسـم علماً على كل زهر متسـع الدائرة المنفتحة وسمي بذلك أي باسم الوردستة عشر نوعاً من الزهر وهي : ورد البهار• ورد المجوز • ورد الماء • ورد نسرين • وردالجبل• ورد منتن • ورد الحمير• وردالزينة• ورد دقرا • ورد الحب • ورد السياج • وردصيني • ورد أصفر • ورد قحابـي • ورد أسود • ورد الجل • فلنقل في كل منها علىحدته ونبدأ بأولها أي الذي قدمنا ذكره عند ذكر أقسامها وهو ورد البهار فنقول :

ورد البهار هـو الكاوجشـم ويسمـىعـين البقـر وهو نبـات له ورد كبـير في المقـدار ووروده أصفـر الـورق أحمـر الوسط **وطبعه** حار يابس في الأول • **نفعه** : يحلل شمه الرياح الغليظـة من الراس واذا خلطبالسمن وضمدبه الأورام الصلبةأبرأها•

وردالعجوز: هوالجلنار وهو زهر الرمانالبري ومنه جنس مصري ومنه أحمر ومنـه أبيض وقد يكـون مورداً • وأجوده الطريالفارسي الصادق الحمرة • **طبعه** : بارد في

آخر الأولى يابس في الثانية وقيل بارد يابس في الثانية **نفعه** : مُفَرِّ حابس لكل سيلان وعصارته كعصارة لحية التيس في طبعها ونفعها، وهو يقطع النزف ويعقل البطن ، ويدبغ اللثة وينفع من نفث الدم وقيئه ويدمل المقور والقروح المتيقة والجراحات والشجوج درورا وقيل ان ورقته الرقيقة التي في باطنه اذا أخذت رطبة واتخذ فتيلة وتحمل بها نفعت من البواسير . **بدله** : اقماع الرمان أو جفت البلوط والجفت أقوى . **ضرّه** : يولد السوداء .

ورد الماء : هو الدفلى منه بري ومنه نهري ينبت في شاطيء الأنهار عند المياه الكثيرة وتعلو أغصانه عن الأرض . ورقه كورق الخلاف او اللوز الا أنه أعظم وأميل الى لون ورق الزيتون، مر الطعم جداً وله شوك خفي وله ورد أحمر حسن جداً وعليه شيء يجتمع مثل الشعر وثمرته صلبة مجتمعة محشوة شيئاً كالصوف والبري منه ورقه كورق الحمقاء بل ادق وله قضبان طوال منبسطة على الأرض وعند الورك منه شوك ، وينبت في الخرابات . **طبعه** : حار في الثالثة يابس في الثانية . **نفعه** : محلل جداً يرش بطبيخه البيت فيقتل البراغيث والأرضة وورقه شديد المنفعة من الاورام الصلبة جيد للحكة والجرب والتقشر خاصة عصيره ، واذا ضمد به وجع الظهر والركبة المتيقين نفعهما . ووردة في غاية التمطيس . **ضره** : هو سم قاتل للناس والدواب والكلاب وقد يشرب مطبوخاً بالشراب لسموم الهوام .

قال ابن سينا(٦) : وسقيه خطر عظيم لأنه يورث كرباً شديداً وانتفاخ بطن ولهيباً عظيماً والماء الذي تنبت فيه الدفلى ماء رديء ولا ينبغي أن يشرب منه واذا لم يكن منه بد فيجب أن يقطر أو يمزج بالحلاوات . ويعالج من حصل له الأعراض الناشئة عن استعمال الدفلى من الكرب والانتفاخ واللهيب بأن يسقى طبيخ الحلبة والتمر الشهريز فانه عجيب ، وبزر الفنجكشت والفنجكشت نفسه طبيخهما درياقه ، والتين بالعسل والسكر والجلاّب والحلاوات كلها ورب العنب جيد ومع ذلك فلابد من الدسومات واللزوجات ومن اتباع ذلك بالحقن .

ورد نسرين : هو أصناف وكله شبيه القوة بالياسمين لكنه أضعف منه وكذلك دهنه ويشابه النرجس في أفعاله ، **طبعه** : مختلف فيه . قال ابن سينا(٧) : انه حار يابس في الثالثة وقال ابن هبل : حار يابس في الثانية . وقيل: حار يابس في الأولى . **نفعه** : كله يلطف ، وينقي ، ويفتح سدد المنخرين ، ويسكن الصداع البارد ، وينفع من الدوي والطنين ، ويقتل الديدان في الأذن ، ويسكن وجع الأسنان، وأربعة مثاقيل منه تسكن القيء والفواق ، وخاصة البري منه فانه أحر ، وينفع من أورام الحلق واللوزتين .

ورد الجبل : هو نوعان أصفر وأبيض ،وأجوده الأبيض ، وهو ينبت في سفوح الجبال، واسم أصله سورنجان وورقه لاطيء بالأرض . **طبعه** : حار يابس الى الثانية وفيه رطوبة فضلية والأبيض منه أقل حرارة من الأصفر لماتقدم في دلائل الألوان(٨) . **نفعه** : يزيد في الباه زيادة ليست باليسيرة خصوصاً مع الزنجبيل والفلفل والفوتنج والكمون وفيه قوة مسهلة مع قبض يمنع من انصباب المواد ، ويوافق اسهال(٩) أوجاع المفاصل وكذلك ضماده . والأبيض منه جيد للجراحات المتيقة . **ضره** :ان استكثر من ضماده صلب الورم وحجره في المفصل وهو رديء للمعدة مضعف لقواها يجلب آفة في المعدة . **بدله** : في أوجاع المفاصل وزنه ورق الحناء ونصف وزنه مقل أزرق .

ورد منتن : هو الانقون • **طبعه** : حار يابس في الثالثة • **نفعه** : جذاب يجذب البلغم لتفتيح سدد المصفاة والخشم ، نافع هو وطبيخه من وجع الأسنان الباردة • واذا أنضج بالخل شدّ الأسنان وقواها ، واذا دلك به البدن مع الزيت منع من النافض وكذلك يدر العرق مسحاً مع الزيت • ودهنه : ينفع من استرخاء العصب المزمن ومن الخدر ويمنع الكزاز •

ورد الحمير : هو ذكر الكهيانا والرومي منه أفضل من الهندي **وطبعه** حار يابس في الأولى فيه تجفيف وقبض وتحليل وتلطيف وتفتيح وتقطيع وجلاء • **نفعه :** ينفع من الصرع شرباً وتعليقاً • قال ابن هبل : ومانعرفه الآن منه لا نجد له هذا الفعل وقداتفق الأوائل في تصحيح ابطاله الصرع • وقال ابن سينا : وقد جرب تعليقه ووجد مانعاً للصرع بحيث كانت[ابانته](١٠) يعود معها الصرع• انتهى كلام ابن سينا • أقول : ورأيت أنا ذلك كما ذكر الشيخ وجربته مراراً فصح لكنما في الكهيانا الرومي ، وأما الذي أشار اليه ابن هبل فهو الهندي فانه ليس له في ذلك عظيم امر• قال اليهودي: ان التدخين بثمرته ينفع المجانين والمصروعين ويبرئهم ، وكذلك ان أخذت ثمرته وشربت مع الجلنجبين نفع نفعاً بليغاً انتهى • وان شرب من بزره خمسة عشر حبة(١١) بماء العسل او ماء القراطن نفع من الكابوس ويحبس الطبيعة اذا شرب ببعض الأشربة القابضة ويمنع المواد المنصبة الى المعدة ويقويها ويسكن لذعها وأصله : يفتح سدد الكبد وينفع من اليرقان ويدر البول ، واذا شرب ببعض المدرات حرك الطمث ، وخمسة عشر حبة من بزره تقطع نزف الدم ، وينقي النفاس ، وينفع من وجع الكلى والمثانة ، ويعقل البطن بالأشربة القابضة وينفع من النقرس ويجلو الآثار السود من البشرة •

ورد الزينة : ويقال له أيضا ورد الزواني وهو الخطمي ومعناه باليونانية كثير النفع **طبعه :** حار باعتدال ملين منضج مرخي(١٢) محلل وبزره ووردة في القوة سواء • **نفعه :** يحلل التهيج والنفخ التي تكون في الأجفان ويلين الأورام وينضج الجراحات وينفع من الأورام النفخية ومن الخنازير ويحتمل مع صمغ البطم لصلابة الرحم ، وينفع من أورام الغدد التي خلف الأذن، ويطلى لتمدد الأعضاء وشدخ العضل ويضمد به عرق النسا ويسكن وجع المفاصل مع شحم الاوز ويضمد بورقه لورم الثدي وينفع في ضمادات ذات الجنب ، وبزره نافع من السعال ، يسهل النفث ، فيه انضاج وتليين مع لطف ، وصمغه يسكن العطش ، وأصله ينفع من حرقة البول ولذع المعى وأورام المقعدة ، وطبيخ أصله نافع من الحصاة • وعسر البول ، وبالخل للسع النحل طلاء •

ورد دقرا : هو شقائق النعمان • **طبعه :** حار رطب في الثالثة ، غسال جذاب منضج • **نفعه** : أصله يمضغ فيجذب الرطوبات من الرأس ، عصارته تنقي الرأس والدماغ سعوطاً وينفع لظلمة البصر وبياض العين ، واذا طبخ في قرص الشعير أدر اللبن وهو يدر الطمث وينقي الجروح جيد للجرب المتقرح ويسرّب الدماميل ويلين الأورام التي ليست بصلبة •

ورد الحب : هو الكبيكج وهو نبات يكثر بفارس قال ديسقوريدوس أنواعه أربعة : نوع أصله أبيض، تشبه فروعه فروع الخربق ارتفاعه الى ذراعين وجذره غير غليظ وورقه

كورق الكزبرة لكنه أعرض منه الى بياض ،وله زهر أصفر وينبت على الشطوط الجارية الماء ، ونوع أكبر من ذلك وأطول مشطب الأوراق يسمى كرفس البئر • وثالث يشبهه الا أن زهره أبيض ، ورابع صغير جداً ذهبي اللون • **طبعه** : الجميع حار يابس في الثالثة، حاد مقرح جلاء لذاع محلل • **نفعه** : أصله شديد التعطيس يقلع الجرب وبياض الأظفار والثآليل المسمارية والغدد المتعلقة ، وطبيخه نافع من السمنة •ولورده زغب شديد التحكيك حتى ان المستعبدين(١٣) يفرزون في بيت سكيناً ويضعون من هذا الزغب في عنق ديك ويرسلونه في البيت فما يزال يتحكك بالسكين حتى ينذبح فيقولون . نحن أمرناه أن يذبح نفسه فذبح نفسه •

ورد السياج : وهو عليق الكلب وهو ضرب من العوسج وهو شجر شائك يكون في ديارنا سياجاً على البساتين له ثمرة كالزيتون تميل الى لون التوت الأحمر صوفية الداخل• **طبعه** : بارد يابس قابض مجفف • ورقه أقل فعلا منه ، وثمرته النضيجة فيها حرارة ، وعصارته قوية • **نفعه** : اذا جفف في الشمس طبيخ أغصانه بورقه يصبغ الشعر وهو جيد على الحمرة ويمنع ضماد ورقه من سعي النملة • وأصله يفتت الحصاة • وثمرته البالغة وعصارة ثمرته وورقه كلها تنفع من أوجاع الفم ، وورقه يبرىء قروح الراس ، ومحرقه ينفع من نفث الدم ، وضماده يقوي المعدة ويمينها اذا كانت قابلة للمواد ، واذا مضغت أوراقه شد اللثة وابرأ القلاع،ويقطع سيلان الرطوبة من الرحم ، وينفع من قروح المعي ، ومن بواسير المقعدة ضماداً • **ضره** :الاكثار من ثمرته يصدع الرأس ويمغل البطن •

ورد صيني : ويقال له أيضاً الورد الأزرق ويسمى مقتول الشمس وهو القرطم الهندي ، وقال ابن ماسويه انه النسرين وليس كذلك بل هو غلط فاحش منه • أجوده : الحديث الأحمر الرزين الأملس • **طبعه** :حار في الثالثة يابس في الأولى وقيل في الثانية • **نفعه** : طلاؤه جيد للبهق والبرص وهو يسهل الأخلاط الغليظة من السوداء والبلغم بقوة ويقتل الديدان وحب القرع ويسهلها ،**ضره** : يكرب ويغشي ، بدله في اسهاله نصف وزنه شحم حنظل مع سدس وزنه حجر أرمني والشربة منه درهم الى مثقال •

ورد أصفر : هو السلوليدان(١٤) •**طبعه** : حار يابس في الثالثة • **نفعه** : يجلو الكلف • **ضره** : يظلم البصر •

ورد قحابي(١٥): هو نوع من السلوليدان وأفعاله كافعاله الا أن هذا يميل لون ورده للزعفرانية وكلاهما يخرج في مبادىء أيام الورد وكلاهما معروف •

ورد أسود : هذا ورد يوجد على ما بلغنا بالعراق ويقال انه لاينفتح• قال ابن البيطار: ان هذا الورد يكون بالعراق وان أجوده الفارسي • **طبعه** : حار في الثالثة يابس في الأولى **نفعه** : يجلو البصر اذا اكتحل بمائه ويدر الطمث ويمنع من قرص البق اذا طلي البدن بعصارته • **ضره** : يورث الصداع ويبخر الفم •

ورد الجل : واذ قد علمت كل ما تقدم ذكره فاعلم أن الورد يقال على هذه الأنواع

من الزهر ، وخص به الجل لأن فيه صفات التورد وهو المقصود بالذات في مؤلفنا هـذا وهو المراد بقولنا في آخر التقسيم ورد الجل وقد رأيت أن أذكره في باب خاص به من هذه الرسالة فأقول :

الباب الثالث في ذكر ورد الجل وأصنافه

الجل منه ريفي وبري وجبلي وكل منهم(١٦) نوعان أحمر وأبيض فالأحمر منه اسمه الحوجم ، واحده حوجمة ٠ والابيض منـه اسمه الوثير واحده وثيرة ويشملهما اسم الجل وواحده جلة ، ومنه اشتق الجلنجبين ومعناه الورد المربى فالاحمر منه وهو الحوجم ينقسم الى قسمين قسم منه فيه ميل يسير الى البياض وذلك انما هو باشراق حمرتـه لأن حمرتـه ليست بقانية ويقال له النصيبيني ٠ والثاني قاني الحمرة شديدها ويقال له الجوري وكل منهما ملين للطبيعة الا أن الأحمر الشديد الحمرة زعم بعضهم أنه أقل تليينا من الصافي وذلك مردود لما سنبين والأبيض الذي يقال له الوثير أيضاً صنفان فمنه نوع مضاعف ومنه نوع غير مضاعف والمضاعف منه أيضاً نوعان فمنه مضاعف متشرب بحمرة يشبه لونه لون زهر السفرجل ومنـه ما هو شديد البياض ناصعه يشبه الزنبق في لونه ، والبلدي منه أيضاً نوعان فمنه نوع وسطه أصفر ومنـه نوع وسطه أسود ٠

وجميع ذلك مركب من جوهر مائي حار مع طعمين آخرين أعني القابض وهو ارضي غليظ بارد ٠٠ والمر وهو لطيف حار والمر الذي هو الجزء اللطيف الحار في الأحمر منه أكثر من الأبيض وفي الذي هو أشد حمرة أكثر مما هو في غير شديد الحمرة لأنه كلما اشتدت حمرته كان الجزء الحار اللطيف فيه أكثر من الذي هو دونه في الحمرة لما علمت من هذه القاعدة المتقدمة عند ذكرنا الاستدلال على أمزجة الأدوية بالألوان(١٧) ٠ويؤيد ذلك طعمه أيضاً ، فان الأحمر فيه حرافة ماتدل على ما ذكرنا وحيث ما ان الجزء اللطيف الحار فيه أكثر كان تليينه أشد وقد فهم بماقلنا فساد قول كل من قال ان الأحمر الشديد الحمرة قابض وان الصافي الحمرة مسهل ،سوى أن الأشد حمرة أكثر اسهالا لما بينا ٠ ولا عبرة بقول الجاهل في أصول الصناعة ان فعل الجلنجبين كالجوهر(١٨) لأن كثيراً من الحلوانيين يطبخ الأشربة ويجتهد في خروجها بيضاء في اللون حلوة في الطعم ويفسدها من طريق الاخلال بادخال الاضافات التي يحتاج اليها في الملاج ويظن انه على شيء قدير كما قال تعالى : « وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً » ٠

وأما الأبيض من الجل وهو الوثير المتقدم ذكره فان الغالب فيه هو الجوهر الغليظ البارد وهو أرضي قابض وكلما كان بياضه أشد كان ذلك فيه أقوى وكلما كان الى الحمرة أميل كان ذلك فيه أضعف ولا يجوز أن يقال ان الورد الأبيض الشديد البياض لا يعزى الى اسهال لما فيه من قلة الفاعلية فوجود المنفعة فيه أن يعمل منه جلجنبين لا يعزى الى تليين، ولا بد فيه (١٩) من أن يكون السكر الطبرزد مقدار ثلاثة أضعاف الجـل لتنتهـك القوة الوردية عند جفاف رطوبة الورد ويبقى السكر فقط مطيباً بطعم الورد تطييباً حتى يجوز أن يقال ان هـــذا الجلنجبين يستعمل في مقام الحلاوات التي اذا وردت على البدن لاتكسبه كيفية أبداً بل يقهرها البدن ويحيلها الى الحالة الطبيعية ٠

تنبيه لطيف : اعلم أن الجلنجبين كلما قل ورده وكثر سكره ضعف فعله ، وكلما قل سكره وكثر ورده زاد فعله. ألا ترى أن الورد الصرف يفعل يسيره ما لا يفعله كثير الجلنجبين والشراب ومن هنا أخذوا تكرير شراب الورد ليقوى تأثيره . واذا فهمت ذلك فنقول :

الجل في لونيه على الاطلاق بارد في الأولى يابس في الثانية وقيل في الثالثة والصحيح أن الريفي منه وهو البستاني يابس في الثالثة وكذلك البري الذي يسمى ثمره الدليك نعمه تجفيفه أقوى من قبضه أي قبوضة طعمه وهو مفتح جلاء يسكن حركة الصفراء وبزره أقوى ما فيه وكذلك الزغب الذي في وسطه وفي جميعه تقوية للاعضاء الباطنة يقال ان فيه قوة جاذبة للسلى(٢٠) والشوك . وأجود عصارته مقلوم الأظفار أي البياض منه(٢١). ويجفف في الظل فيكون أولى من منافعه أنه يصلح نتن العرق اذا استعمل منه في الحمام ويتخذ منه لذلك غسول سيأتي ذكره في بابه ان شاء الله تعالى. وقال قوم انه يقطع الثاليل كلها اذا استعمل مسحوقاً وهو ينفع القروح وخصوصاً السحجية بين الأفخاذ وفي المغابن وينبت اللحم في القروح العتيقة ورطبه يسكن الصداع . وطبيخ مائه ودهنه معطش بل شمه يعطس أيضاً ، واختلف في تعطيسه فقال قوم لحبسه البخار ، وقال آخرون لتضاد قوته الجالبة والمانعة في الأدمغة الرقيقة الفضول ونفسه(٢٢) حار لمن هو حار الدماغ . وبزره يشد اللثة وكذلك سلاقته وينفع أيضاً أوجاع الأذنين ويسكن وجع العين من الحرارة وكذلك طبيخ يابسه صالح لغلظ الجفون اذا اكتحل به وكذلك دهنه وعصارته ، وماء أغصانه جيد لنفث الدم وكذلك أقماعه ، وهو جيد للكبد والمعدة يقوي مرباه بالعسل المعدة ويعين على الهضم ، والورد وعصارته نافعان من بلة المعدة ، ودهن الورد يطفىء التهاب المعدة وكذلك طلاء المعدة بالورد نفسه ، وشرابه نافع لمن في معدته استرخاء ويسكن وجع المقعدة طلياً عليها بريشة ووجع الرحم من الحرارة وكذلك طبيخ يابسه وهو نافع لأوجاع المستقيم ويحتقن بطبيخه لقروح الأمعاء ويشرب شرابه لذلك ويسهل مقدار العشرة دراهم من طريه عشرة مجالس في غالب الأمر . **ضره :** يقطع الباه مأكولا ومشموماً ومفروشاً ويتدارك ذلك بالنُقل بحب الزَلّم .

والورد يعمل منه أنواع من الأدوية وقد أحببت أن أذكر كل واحد منها بجميع أنواعه في باب خاص به ليكون أقرب للضبط وأحصر للجنس فأقول :

الباب الرابع في الجلنجبين

اعلم أن الورد يعمل منه الجلنجبين على صور مختلفة وذلك بحسب الاحتياج في الاستعمال اليه لأنه ان أريد منه قوة التليين جعل الأكثر منه الورد ، وان أريد منه قلة التليين جعل الجزء الأكثر منه الهيولى(٢٣) وان أريد منه التعديل جعل هيولاه السكر وقد يضاف اليه بعض عقاقيرها وقد لا يضاف وها أنا ذاكر كل نوع من أنواعه على حدة فنقول :

هذه صفة جلنجبين اول : يلين الطبيعة ويجلو ما في المعدة من البلغم ويذهب العفونات من المعدة والأحشاء وهو دواء جليل . يؤخذ الورد وينزع من قموعه ويغربل من غربال

لأجل زوال بزره ثم يدعك كل رطل من الورد برطل من السكر مسحوقاً ناعماً ثم يغلى العسل وتنزع رغوته ويضاف على كل رطل ورد ورطل سكر رطلين(٢٤) من العسل المنزوع الرغوة الذي أخذ قوامه ويُساط حتى يثخن ويضاف الى كل رطل نصف درهم زعفران ودرهم خولنجان ويرفع ويستعمل .

جلنجبين آخر عسلي ملين : يؤخذ وردجوري لم يصبه الماء منزوع الأقماع والبزر عشرة أرطال ينشف يوم وليلة ثم يلقى عليه من العسل المنزوع الرغوة خمسة عشر رطلا ويترك فيه ويتعاهد تحريكه وهو يقوي المعدة ويسخنها وينشف رطوباتها ويفش الرياح ويطيّب النكهة ويلين الطبع وينفع الحمى .

جلنجبين آخر عسلي : يؤخذ ورد أحمر نصيبي(٢٥) تنزع أقماعه وينقى من عرقه الأبيض الصلب ويبسط على ثوب نظيف حتى تجف رطوبته ويلقى في اجّانة ويدلك حتى يتمرس ويلقى عليه عسل منزوع الرغوة قدرما ينعجن به عجناً ليناً ويصير في ظرف زجاج أو غضار ويوضع في الشمس أربعين يوماً ويحرك بالغداة والعشي وان احتاج الى عسل زيد فيه ويرفع ويستعمل بعد ستة أشهر .

جلنجبين آخر سكري ملين : يؤخذ الوردالجوري ويعمل به كما مر في الأول ويضاف الى كل رطل نقي رطل سكر ويفرك فيه ويوضع في الشمس كما مر ويستعمل .

جلنجبين آخر سكري غير ملين : يؤخذ الورد ويفعل به كما مر ويلقى لكل رطل منه ثلاثة أرطال سكر طبرزد ويفرك به ويرفع في الشمس كما مر ومن الناس من يفتق فيه عنبر خام(٢٦) لكل رطل دانق وهذا هو الذي يتعاطاه الأكابر في أحيان التنعم والله سبحانه أعلم .

الباب الخامس في شراب الورد وصفاته

وأولها الجلاب بماء الورد : يؤخذ سكر طبرزد مسحوق ويكال ويلقى عليه على كل كيلجة(٢٧) من السكر ثلاثة أكيال من ماء الورد الصافي الجيد الجوهر ويطبخ بنار لينة حتى يبقى منه الثلث وتنزع رغوته ويلقى فيه من الزعفران الغير مسحوق في صرة وتعصر ساعة بعد ساعة الى الفراغ منه ، ومن الناس من يمرس فيه الزعفران بعد تنزيله والأول أولى ثم يرفع في اناء زجاج .

شراب ورد طري يقوي القلب ويسكن الحرارة : يؤخذ لكل رطل من الجلاب المقدم ذكره من خميرة الورد ثلاث أواق أو أربع ومن ماء الورد المستقطر وهو أصفى عشر أواق وقيل للرطل رطل مثله ويرفع في قوام الأشربة ويستعمل .

شراب ورد مقوي للمعدة قاطع للاسهال ويسكن للعطش : يؤخذ من الورد العراقي الأحمر ، ينقى من طينه ومما يخالطه ويرض بأقماعه وينقع في الماء يوماً وليلة ثم يغلى

بنار هادئة حتى تخرج قوته ويصفى بعد نزوله عن النار ومرسه ويعمل لكل رطل من السكر النقي أوقيتين من الزر ورد(٢٨) وان أريد اضعاف قبضه فلتنزع أقماعه ويهيأ كما يهيأ شراب الورد الطري ٠

شراب ورد ملين لطيف : يؤخذ من الورد الأحمر المنزوع الأقماع والبزر ويغلى في عشرة أرطال ماء غليانا جيداً ثم يصفى ويؤخذ لكل رطل منه رطلان من السكر ويطبخ شراباً ٠

شراب ورد ملين خميري : يؤخذ ورد طري منزوع الأقماع يجعل في زبرنه(٢٩) صيني والا مدهونة من الدهن المعمول من الرصاص ويلقى عليه ما يغمره من الماء الحار الشديد الحرارة ويخلّى مغطى(٣٠) حتى يبرد ويرفع ذلك الورد من غير مرس ولا يعصر ثم يغلى الماء ثانياً ويعمل على ورد ثان ويخلّى حتى يبرد ويصفى بغير عصر ويعمل به ذلك مرة ثالثة ويرفع في القناني المختومة بدهن اللوز(٣١) ويشمس أربعين يوماً ويعمل ذلك الماء شراب ورد فيضاف لكل عشرة أرطال من السكر من رطلين ونصف الى ثلاثة أرطال ٠

شراب ورد مكرر يسهل الطبيعة ويبرّد الحمى ويقوي الكبد والمعدة وسائر الأعضاء الباطنة ، يكرر الورد الطري كما تقدم ذكره الى عشر مرات وكلما كررته كان أقوى لفعله ثم يؤخذ من ذلك الماء لكل رطل سكر رطل ماء ٠

الباب السادس في دهن الورد

يؤخذ من السمسم المطبوخ بالماء والملح المقشر المنشف ثلاثة عشر مكوكاً(٣٢) فيمد مبسوطاً على موضع لا يدرك فيه غبار ثم يلقى عليه من الورد النقي عشرة أرطال ويخلط به جيداً ثم يوضع في كيس كتان صفيق مغسول يابس مبخر بالعود ويشد رأسه ويترك عليه ازار ثم يلف عليه كساء ويوضع في موضع شمالي الهواء كذلك يوماً وليلتين أو يومين وليلة ثم يُخرج ويُهوّى يوماً ويزاح عنه الورد وينشف ويعاد اليه ورد ثاني بذلك المقدار ويترك زماناً أقل من الأول ، يفعل به ذلك خمس مرات وكل ثانية يترك فيه أقل من زمن الأول الى أن يترك في الآخر يوماً وليلة ولا يوضع عليه الورد الثاني الا بعد تجفيف السمسم من رطوبة الورد الأول ثم يطحن السمسم ويستخرج بماء ليس بشديد الحرارة وهذا المقدار من السمسم يخرج ثلاثين مناً (٣٣) من الدهن وهو المسمى قارورة وربما زيد في الورد ونقص بحسب احتماله فان فعل ذلك من اللوز فينبغي أن يكون لكل عشرة أمنان من اللوز خمسة أرطال من الورد ٠

الباب السابع في اقراص الورد

صفة اقراص الورد النافعة من الحميات العتيقة والبلغمية ووجع المعدة وتجلو الرطوبات : ورد أحمر منزوع الأقماع ، عشرون درهماً ، سنبل الطيب ورب السوس من كل واحد عشرة دراهم ، تجمع مسحوقة ومنخولة وتعجن برب العنب وتقرّص كل قرص درهمان وتجفف في الظل ٠

أقراص الورد النافعة لحمى الغب والبلغمية : ورد أحمر يابس منزوع الأقماع وسنبل ومصطكي وزعفران وأنيسون ولـك وعيدان البلسان : من كل واحد عشرة دراهم، عصارة الغافت وافسنتين : من كل واحد درهمان ، اهليلج أصفر وفقاح الاذخر من كل واحد درهم ؛ تجمع مرقوقة منخولة وتقرّص بماء الكرفس كل قرص نصف مثقال وتجفف في الظل .

أقراص الورد النافع (٣٤) من وجع الكبد : سنبل ولك مغسول وأصل السوس من كل واحد أربعة دراهم افسنتين وكبر وزعفران وعصارة الغافت وراوند صيني من كل واحد ثلاثة دراهم ، ورد أحمر سبعة دراهم يدق وينخل ويعجن بالماء ويتخذ أقراصاً .

أقراص الورد بالطباشير : ينفع من الحميات المختلطة من البلغم والصفراء العتيقة يؤخذ ورد منزوع الأقماع وزن خمسة دراهم وسنبل الطيب وزن درهمين طباشير وزن درهم، عصارة الغافت وزن ثمانية دراهم تجمع هذه الأدوية مسحوقة منخولة ويقرص ويجفف ويستعمل عند الحاجة .

أقراص الورد المسمى دبيد الورد(٣٥) : ينفع من سدد الكبد والطحال والحميات السوداوية والبلغمية : يؤخذ من الورد عشرة دراهم ومن عصارة السوس خمسة دراهم ومن السنبل والسليخة وفقاح الاذخر والمر والزعفران والمصطكى من كل واحد درهمين يدق وينخل وينقع المر والزعفران بالخل ويعجن به ويجعل أقراصاً وان شئت عجنته بعسل .

الباب الثامن في الأطلية والضمادات والنطولات الوردية

طلاء للسعفة العتيقة : زراوندو عروق(٣٦) وعفص وزاج وملح وتراب الزيبق وكبريت يطلى بخل خمر ودهن ورد .

طلاء للجرب اليابس: بورق أرمني وملح وعروق وكندس وقسط حلو من كل واحد جزء ميمة سائلة خمسة أجزاء يطلى بدهن ورد في الحمام .

طلاء للجرب الرطب : ورد الدفلى وكندس وقسط حلو من كل واحد درهمان يطلى بخل خمر ودهن ورد .

ضماد لتاكل الماق : هندباء ودهن ورد.

ضماد للورم في المعقدة : بنفسج ونيلوفر وعدس مقشر وتين يسحق ويطبخ ويخلط بصفار البيض ودهن الورد .

نطول الورد المسكن للصداع الحار : ورد بنفسج ونيلوفر وقشر الخشخاش وورد ماميثا(٣٧) يطبخ بالماء ويمزج بماء حي العالم وماء الورد وينطل به الرأس .

نطول آخر يجبر اثر الوهن(٣٨) : يطبخ الآس والورد بالماء وينطل به العضو .

نطول آخر ينفع من وجع المفاصل الحار: ورق ماميثا وورد أبيض وبوشدر بندي وأصل اللفاح وبزر الخس أجزاء سواء يطبخ بالماء وينطل به .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

البـاب التاسع في الغسولات الوردية

فمن ذلك غسول يقطع نتن العرق وصفته يؤخذ من الورد الذي لم يصبه نداوة ويترك حتى يضمر ويؤخذ منه أربعون مثقالا ومن سنبل الطيب خمس مثاقيل ومن المر ست مثاقيل يعمل أقراصاً صغاراً وبعض الناس يزيد فيه من القسط والسوسن درهمين درهمين وربما جعلت هذه الأدوية مجموعة في مخانق(٤٠) النساء مدافعة به لزفر العرق ·

غسول آخر : ورد وشيح مكي ودقيق الترمس وعابور(٤١) وهو الصندل المسحوق أجزاء سواء يجمع ويجعل غسولا ويستعمل ·

غسول آخر وردي يقتل القمل والقمقام في الرأس والأجفان : ورد ودهن البلسان وميوبزج وزهر الاستوخودس وورق النوفـل(٤٢) الهندي أيضاً بالسوية يجمع ويتخـذ غسولا ·

غسول آخر أيضاً ينفع من النزلات الحارة : ورد وخلاف وزهر بنفسج ونيلوفـر وورق الآس يجعل غسولا ويستعمل ·

وهذا كله يفعله الورد بالطبع فلنذكر الآن ما يفعله بالخاصية فنقول :

الباب العاشر فيما يفعله الورد بالخاصية

فمن ذلك أن شرب شراب الورد واستعمال معجونه السكري في أول يوم نزول الشمس الى برج الحمل مع الماء الفاتر يمنع الحميات الخلطية النائبة في السنة بأسرها وهذا أمر قد أجمع عليه جمهور علماء الطب · **ومـن خواصه** أنه يحفظ الرئة خصوصاً المربى منه **ومن خواصه** أنه اذا طالت مدة بقائه مع حجر الماس قطع سميته ، **ومن خواصه** أن الأسـد لا يقطن في مكان يكون فيه الورد نابتـاً ·ومن خواصه أنه يقتل الحية المعروفة بالمكللة التي تقتل بصفيرها · **ومن خواصه** أنه لا يسهل اذا استعمل مع مـاء سخن أو فاتر ، وذلك بخلاف جميع المسهلات ، واذا استعمل مع الماء البارد ليّن وكلما كان الماء بارداً كان فعلـه أقوى· ومن خواصه أنه اذا وضع حول جريح النمر أمن من بول الفار عليه(٤٣) **ومن خواصه** أن رؤياه مفرّحـة تفريحاً شديداً بحيث أن تزيل الهم والغم · واذا كان على أغصانه فهو أبلغ تفريحاً · **ومن خواصـه** أنـه اذا فرش وجلس المجامع عليه وجامع من يهوى طالت مدة مجامعته وأبطأ انزاله(٤٤)· ومن خواصه أنه يزيد في العشق وكان الأولى به أن يسكّنه لأن العشـق مرض صفراوي والـورد باردو البارد من حيث هو يسكن الأمراض الصفراوية بكسره حدة الصفراء وهذا بخلاف ذلك في هذا المحل وما ذلك الا بالخاصية(٤٥) ، ورأيت من علّل ذلك بعلّتين : الأولى أنه قال انه يفعل ذلك لليبس الذي فيه ، والثانية أنه في حال النظر اليه يـذكّر بالمحبوب لأن النـاس قد اعتادوا في أيام الورد الجمعيات والمصاحبات ووضع الورد في مجالسهم وحضور المحبوبين والمحبوبات من المصاحبين والمصاحبات فاذا رأى

الصب الورد ولم يجد من يحب زاد هوسه فيطلب من يهواه لأنه تذكّره بواسطة الورد فمن هنا يزيد العشق ويؤيد هذا أن ذلكانمايحصل للعاشق[الا](٤٦) برؤية الورد فقط لا بكله(٤٧) فلو كان كما علل في العلة الأولىلكان ذلك يكون أقوى عند كل الورد وليس كذلك ٠

واذ قد نبهنا على بعض خواص الوردفلنذكر الآن ما بلغنا من العجائب الموجودة بأجناس الورد فقط فنقول ٠

الباب الحادي عشر (في ذكر أصناف عجيبة الخلقة من الورد)

فمن ذلك ما حكاه ابن منقذ لما عاد منبلاد المغرب وكان قد توجه اليه رسولا من صلاح الدين أن في مراكش ورداً لكل وردةما بين الثلاثين ورقة الى المئة ، ومن ذلك ما ذكره عياض عن الأخباريين أن ببلادالهندورداً أحمر مكتوباً عليه بالأبيض لا اله الا الله محمد رسول الله ٠ ورأيت في كتاب روضالأفكارلابن قدامة عن علي بن عبدالله الهاشمي أنه قال : دخلت في بلاد الهند الى بعض قراهافرأيت شجرة ورد سوداء تنفتح عن وردة كبيرة سوداء طيبة الرائحة مكتوب عليها خطدائر وهو لا اله الا الله محمد رسول الله أبو بكر الصديق عمر الفاروق قال : فشككت فيذلك وقلت انه عمل ممموول فعمدت الىجنبذة (٤٨) لم تنفتح ففتحتها فكان بها كما رأيتفي سائر الورد فصح عندي ما رأيت ٠ أقول: هذا ليس ببعيد فان ثم ما هو أعجب منه ٠ومن ذلك ما حكاه السمنطاري(٤٩) أنه رأى في بعض بلاد خراسان مولوداً ولد وعلى أحدجانبيه مكتوب لا اله الا الله وعلى الآخرمحمد رسول الله ٠ ومن لطائف المنقول في معنىما خلق من الورد ما رواه المحب الطبري في فضائل العشرة أن في الجنة جواري خلقن منالورد يقالهن الورديات للانبياء والصديقين والشهداء وأن لأبيبكر الصديق منهنأربعمئةواحدة ٠ وأما ما هو شائع بين العوام من أن الورد خلق من عرق النبي ﷺ فشيء لاأصلله مع أن عرقه ﷺ أطيب رائحة من الوردبل من المسك الأذفر ، ويشهد لذلك ماورد فيالصحيح أنه ﷺ نام في دار أنس بن مالك فعرق فجاءت أمه بزجاجة فجعلت تجمع فيهاعرقه الشريف فسألها عن ذلك فقالت : يارسول الله نجعلهفي طيبنا وهو أطيبالطيب٠

وروي أيضاً عن أنس بن مالك أنه قال:ما شممت عنبراً قط ولا مسكاً ولا شيئاًأطيب من ريح رسول الله ﷺ انتهى ٠

ولنرجع الآن الى ما كنا فيه فنقول : حكى صاحب مراتع الغزلان في منافع النساء والغلمان أن في بلاد ما وراء النهر بأرضفارس ورداً يشبه النيلوفر تأتي اليه عصافير تلك الديار وتبيت به وأن الوردة تستمرمتفتحة الى أن ياتي اليها طائرها المعتاد أن ينام بها فاذا جاء ودخل في جوفها انطبقت ،فاذا جاء اليها طائر غير الطائر المعهود لم تنطبق عليه ٠ قال : وهذا الورد يستمر علىأغصانه من العام الى العام ولا تسقط الوردة الا وأسفلها الثانية قد طلعت ٠

ورأيت في كتاب بهجة الخواطر ونزهة النواظر حكاية غريبة ما هـذا لفظه قال : ذكر لي ابن الميلاني أنه جلس مع بعض أصحاب له في بستان ببعض السواحل والى جانبهم شجرة ورد أحمر كبيرة في الغاية وعليها وردكثير • قال : فأكلنا وشربنا وكان فينا منشد" ادخلا(٥٠) ، فانشدنا أبياتا فما تم انشاده الاوقد مالت شجرة الورد الى نحونا حتى صار بعضها على البساط الذي نحن عليه وبعضهاعلى رؤوس بعضنا ، أقول : وهذا يؤيده قول من قال ان الأشجار لهـا ادراك حسي ، فان بعض العلماء جنح الى أن الأشجار لها ادراك حسي واستدل على ذلك بثلاثة أمور منهـا أن الشجرة اذا غرست في دار ذي ظـل(٥١) مسقوفة وكان في السقف روزنة تميل الشجرة الى جهة الروزنة وتخرج منها • ومنهـا أن الشجرة اذا غرست بين أرضـين احداهمـا سبخة(٥٢) والثانية مائية فان أصول الشجرة كلها تتجه نحو المائية • ومنها أن الشجرة اذا لم تثمر يأتي الفلاح اليها ويضربها بآلة قطـع الأشجار فيأتي اليـه آخر ويقـول له :ما الذي تريد أن تفعله بهذه الشجرة؟ يقول: أريد أن اقطعها لأنها لم تثمر • فيقول له الرجل على هيئة الشفيع : لاتقطعها السنة وانتظرها فان لم تثمر أيضا اقطعها فيخلي سبيلهـا فتثمر في ذلك العام ثمرا كثيرا • وكل ذلك رأيته في كتاب الفلاحة • وهذا آخر مايليق بهذا الباب والله أعلم •

الخاتمة (في مزية الورد على الزهور(٥٣) وما ورد في ذلك من المنظوم والمنثور)

فمن ذلك ما قيل : ان الورد سلطان كل زهر وقد حكي عن صاحب خراسان أنه كان اذا جاء الورد الى مجلسه أمر أن يفرش تحته قضيبات(٥٤) مذهبة ثم يوضع عليها • وكان المتوكل يقول : أنا ملك السلاطين والورد سلطان الرياحين فكل منا أولى بصاحبه ،وكان قد منع جميع الناس مـن الورد وقال انـه لا يصلح للعامـة فكان لا يرى الورد الا في مجلسه ، وكان لا يلبس في أيام الـورد الا الثياب المورّدة •

وحكى صاحب مجامع المسرة وقامع المضرة أن البسمري(٥٥) وزير اليمن كان يأمر الخدام أن لايدخلوا عليه أحدا في زمن الورد • وأنه عمر دارا وأراد تزيينها بالنقوش فلما أراد النقاشون نقشها قال لهم : صوروا الورد في جدرانها فان به كمال بهجة المنظر •

وحكى أيضا في الكتاب المذكور عن الوزير المذكور أن بعض ندمائـه قال لـه : أي حاجة أحب اليك : ضم غلام غنج أو شم ورد بهج ؟ فقال له : أحب الجمع بينهما فان كلا منهما لا يفي بدون الآخر •

ومما يدل على مزية الورد على سائر الزهر مدح الأدباء والفصحاء له وتشبيههم خدود الملاح بالورد وقد أجاد ابن الوردي حيث قال يمدح الورد :

وروضـة الورد لهـــا بهجـــة ... نشرٌ بـــه طيءُ الهنـــا يبدي(٥٦)
وسائـــر الزهـــر لـه رونـق ... وانمـــا البهجـــة للـــورد

وهذا فيه تورية لطيفة فان الشيخ رحمه الله له كتاب البهجة وهو مشهور ، وله أيضا سامحه الله في مليحة تطلب وصف الخدوتهددبالصد .

ان كنت ترجو وصالي   وكنت تخشى نفوري
صف ورد خدي والا   أجور' ناديت جوري

وقد صحت معه في ذلك التورية الثنائيةاذ أتى باسم نوع الورد في معرض فعل الأمر فلله دره ما أبلغ شعره .

ومن أحسن ماقيل في مدح الورد ما قاله شاب حيث قال :

زمان الورد أعلام الزمان   ورؤيا الورد راحة كل عاني
وما اجتمعت هموم قاتلات   مع الأزهار يوما في مكان

وقيل في وداع الورد :

تمتع من الورد القليل بقاؤه   فانك ما يحزنك(٥٧) الا فناؤه
وودعه بالتقبيل واللثم والبكا   وداع حبيب بعد حول لقاؤه

وقال محمود بن العطار :

دوح ورد يميس فيه غصون   فتحاكي مهفهفات القدود
زهرها فوق ما تفتح منها   كشفاه ضمت للثم خدود

وقال ابن سناء الملك في مليح أهدى لهوردة غير متفتحة :

سبقت اليك من الحدائق وردة   فاتتك قبل أوانها تفضيلا
طمعت بلثمك اذ رأتك فجمعت   فمها اليك كطالب تقبيلا

وقال غيره :

الست ترى حسن الزمان وما بدا   وحسن انتشار الطل في ورق الورد
كان حباب الماء في جنباته   نثائر دمع جال في صفحة الخد

وقيل في المنى :

نجوم في رداء الأغصان تظهر   كان نسيمها مسك وعنبر
يشابه لونه توريد خد   ترقرق فوقه دمع تحدّر

وأبدع الوليد بن الجيمان (٥٨) الشاطبي في المنى وأجاد :

فوق ورد الخد دمع   من عيون الصحب يذرف
برداء الشمس أضحى   بعد ما سال يجفف

وقال آخر :

أما ترى الورد قد باح الربيع به ... من بعد مامر حول" وهو اضمار

فكان في خِلَعٍ خضروقد خلعت ... بلا حياء ففكت عنـه أزرار

وقال :

ان للـروح في دمشق لماوى ... ذا قـرار وذا نعيم وربـوه

وبروضاتهـا بساتـين ورد ... لي بازرارها بساتين عروة(٥٩)

وقال آخر :

كانما الـوردة في كف مـن ... أصبحت دون الناس أهـواه

حمرة خديـه وفي وسطهـا ... صفرة لونـي حـين القـاه

وقيل في مليح أهدى ورداً بعد فراقه :

اهـدى الـي الحبيـب ورداً ... والـورد قد حـان منتهـاه

فقلت للحاضريـن هـذا ... لا شك مـن خـده جنـاه

وقال أبو طاهر وأجاد :

ناولنـي وردة مضاعفـة ... حمراء من حسن صبغة الباري

كانهـا وجنـة الحبيب وقد ... نقطهـا عاشـق بدينـار

وقال أبو العلاء صاعد البغدادي :

اتتـك أبـا عامـر وردة ... تحاكي لك المسـك انفاسهـا

كعذراء أبصرهـا مبصـر ... فغطـت باكمامهـا راسهـا

وقال القاضي زين الدين بن العجمي في مليح نثر من أكمامه ورداً :

وافى وفي كميـه ورد" احمـر ... حيا به والذوق تحت لثامـه

فرشفت صرف الراح من خرطومه ... وجنيت غصن الورد من اكمامه

وقال الشيخ تقي الدين ابن حجة الحموي :

ماس وقد غطـى باكمامـه ... خديه خوفا مـن عيون الأنام

فقلت ما ألطف غصن النقـا ... واحسن الورد الجني في الكمام

وقال في مليح نثر ورداً على وجنتيه :

رميت خدود مـن أهوى بورد حكـى لونا وريحا وجنتيـه
فقال أتيت في زمني عجيبـا وشبـه الشيء منجذب اليـه

والفاظ الأدباء وأشمار النجباء في هذاالمعنى في غاية الكثرة بحيث لا يمكن حصرها وقداقتصرنا هنا على أحسنها لتتريض النفس في مقاطيع الأدب بعد كلالها مـن مطالعـة الرسالة فان النفس تشمئز من المعنى المفردوتلتذ اذا انتقلت لغيره سواء كان أرق منه أو لم يكن ٠

وهذا آخر ما يليق ويستطرف ذكره في هذا الباب٠ ولنختم الآن الكتاب بمعونة المليك الوهاب ونسأل من ذوي المكارم الجمة والاحسان العفو عن سقطات الأقلام وغلطـات اللسان اذ صدر كل ذلك عن فكر كليل وعلم قليـل مـع أحزان كثيرة ، وهموم غزيـرة ، وأشغال متعددة ، وهموم متجددة ، واعياء في المعالجات ، وعياء في طلب النفقات وايفـاء الديون واضمار الغبون ، وتوقي شرور الأعداء والحساد ، والتعب في مصالح الأهـل والأولاد ، والتصدي لهموم الطبابة ،والتردي برداء انشـاء الخطابـة ، وتعب البـدن ، واحتمال المحن ، فهذا كله مما يجعل الفكر الصحيح عليلا ، ومنازل بدر الفهم للركاكة مقيلا ، فليقابل ما وقع من الغلط والتقصير بعين العفو والسماح . والتنقيح والاصلاح، يسر الله لكم ذلك ، وأنقذكم مـن المساوىء والمهالك ، فالله سبحانه مجيب السائلين،ومنيل القاصدين ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين ٠ من آخر العبورية الودية في الأبحاث الوردية تأليـف محمود بن يونس الخطيب الطبيـب الدمشقي رحمـه الله ونفعنا بـه آمين ٠

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

□ تعليقـــات :

متصدي في هذه التعليقات تعريف الورود التي ذكرها المؤلف في كتابه سواء ماكان منها ورداً حقيقياً وما كان منها ورداً بحسب تسمية المؤلف اذ يقول :

الورد كل ما كان من الزهر له انفتاح كبير متسع ، سمي بذلك لتورده والتورد هو ما ذكرنا ، فكان هـذا الاسم علماً على كل زهر متسع الدائرة المنفتحة ٠

سمي باسم الورد ستة عشر نوعاً مـن الزهر هي :

١ ـ **ورد البهار** ـ هو عين البقر وبالفارسية لهـذا المعنى : كاوجشم وباليونانية : بفتالمن واسمه العلمي : Buphtalmum speciosa
أو Telekia speciosa
وسماه الانكليز : Large yellow ox-eye
والفرنسيون Telekie

٢ ـ **ورد العجوز** : هو الجلنار وهو زهر الرمان البري الذي ينور ولا يعقد ويسميه العرب (المظ) ويسميه علماء النبات على اختلاف ضروبه :
Punica granatum L.

٣ ـ **ورد الماء** : هو الدفلى وبلسان العلم: Nerium oleander L. ويسمى في مصر الآن (ورد الحمار) وهو غير ورد الحمير الآتي ذكره ٠

٤ ـ **ورد نسرين** : يقول المؤلف : هو أصناف وكله شبيه القوة بالياسمين ٠

ويقول داود الانطاكي : ورد أبيض ينبت في الفلاحة والجبال ، وهو عطري قوي الرائحة وكلما بعد عن الماء كان أقوى رائحة ٠ وحكمه غرساً وادراكاً كالنرجس (٦٠) ٠
ويقابل النسرين عند بعضهم : Rosa moschata HERRM

كما جاء في معجم أسماء النبات ٠

٥ ـ **ورد الجبل** : هو السورنجان Colchicum autumnale L.

٦ ـ **ورد منتن** : سماه الرازي أيضاً : انقون ، وسماه أطباء العرب : المريحة ٠

ملاحظة : احذر التباس (انقون) بـ (انفوانقون) ٠ و (المريحة) بـ (المرنّحة) كما وقع في معجم أسماء النبات ويسمى الورد المنتن : Rosa fatida BOST .

٧ ـ **ورد الحمير** ـ يقول المؤلف انه ذكر الكهيانا ٠

ويقول القوصوني في قاموس الأطباء :

(صلب) عود الصليب هو الفاوانيا على ماهو المشهور وهو نبات : منه ذكر وساقه دون الذراع وورقه كورق الجوز ، ومنه انثى وساقه دون الذكر وورقه كورق الكرفس البري ٠٠ ولكل منهما نور كالورد يسمى بورد الحمار بالأندلس ٠ (صرع) الصرع علة دماغية تمنع الاحساس والانتصاب منعاً تاماً والحركة منعاً غير تام ويسمى بالصبياني لمروضه للصبيان كثيراً ويسمى أيضاً بالكاهني إما لأن الكهنة كانوا يعالجونه بالكهيانا وهو الذكر من عود الصليب أو لأن بعض المصروعين يخبر فيه بالمغيبات كالكهّان ٠

ويفيض القوصوني في بحث الصرع وعلاجه بعود الصليب أو الفاوانيا واختلاف الأطباء العرب فيهما ، فحسبي ما نقلت عنه ٠ أما قول المؤلف : ان ورد الحمير هو ذكر الكهيانا فتخصيص اعتباطي لأن كلا النوعين من الفاوانيا له زهر أحمر جميل وما أزلقه هو ميل أطباء العرب الى معالجة الصرع بالنوع المذكر بينما مال الأوربيون الذين عالجوا الصرع بهذا العلاج العربي الى نوع الأنثى فسموا هذا النوع بالفاوانيا الطبية واسم النوعين المذكورين ، بلغة العلم :

فاوانيا أنثى (أو طبية) Paeonia officinalis

فاوانيا ذكر Paeonia mascula

٨ ــ **ورد الزينة** : ويقال له أيضاً ورد الزواني • يبين لنا ابن البيطار أن الذين يقولون ورد الزواني هم أهل المغرب وان ورد الزينةهو زهر شجرة الخطمي المسماة باليونانية ألثا آ أقول دخلت هذه الكلمة لغة العلم فقالوا Althaea ولها أنواع كثيرةمنها النوع الطبي officinalis والنوع الوردي rosea الذي يدعى بالفرنسيا Rose tremière ou Passe - rose ولا يفوتني أن أذكر أن ألثا آ اليونانية هيمن العربية الثاية أيعلاج الثاى أو الثايوهو الافساد كله وقيل الجراحات والقتل ونحوهمن الافساد(٦١) ويكفيك الرجوع الى ابن البيطار لتسمع منه ما يقوله ديسقوريدس وجالينوس في فائدة الخطمي (الثاية) في تسكينالوجع ودمل الجراحات العسرةالاندمالومنع حدوث الأورام •

٩ ــ **ورد دقرا** : هو شقائق النعمان وأشهرانواعه المسمى علمياً :
Anemone coronaria L.

١٠ ــ **ورد الحب** : هو الكبيكج وبلسانالعلم Ranunculus asiaticus L.

١١ ــ **ورد السياج** : هو شجر شائك يكونفيديارنا سياجاً على البساتين له ثمرةكالزيتون تميل الى لون التوت الأحمر صوفية الداخل •

ويقول ابن البيطار (عليق الكلب)وهوعليق المدس ويسمى في بعض الجهات بورد السياج ونسرين السياج أيضاً • ديسقوريدس : هو ثمنش(٦٢) أكبر من العليق بكثير شبيه في عظمه بالشجر وورقه أعرض منورق الآس وفي أغصانه شوك صلب وله زهر أبيض وثمر طويل شبيه بنوى الزيتون اذانضجت احمرت وفي داخلها شيء شبيه بالصوف •

واذا راجعنا لسان العرب وجدنا :

« عبل) العَبال الجبلي من الورد وهو يغلظ ويعظم حتى تقطع منه العصي حكاه أبو حنيفة قال : ويزعمون أن عصا موسى عليه السلام كانت منه •

(دلك) الدليك (٦٣) : ثمر الورديحمرحتى يكون كالبسر وينضج فيحلو فيؤكل ، وله حب في داخله هو بزره • قال : وسمعتاعرابياً من أهل اليمن يقول : للورد عندنا دليك عجيب كأنه البُسر كبراً وحمرة ، حلولذيذ كأنه رطب يتهادى • والدليك : نبات• فالعبال هو ورد السياج وثمره هو الدليك •

والدليك يسمى بالفرنسية cynorrhodon ويصنع منه في شرقي فرنسة وألمانيــة وسويسره مربى لذيذ يصلح لمعالجة الاسهالبما فيه من قوة قابضة •

أما العبال فهو الشجر الذي يثمر الدليك ، وقد سمي شجرة موسى ، على أنقائلا آخر زعم أن عصا موسى مــن الغار(٦٤) •والبحث في ذلك يوصلنا الى النار(٦٥) التي آنسها موسى عليه السلام ويخرج بنا عــنالموضوع •

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

واسم هذا الورد بلغة العلم Rosa canina L.

وبالفرنسية Rosier des haies, Rosur sauvage, Eglantier
وبالانكليزية Dog rose

١٢ ـ ورد صيني : يقول المؤلف : يقال لهالورد الأرزق ويسمى مقتول الشمس وهـو القرطم الهندي • قال ابن ماسويه انهالنسرين وليس كذلك بل هـو غلط فاحش • أقول : القرطم الهندي هو النبات الذيوصفهابن البيطار في (حب النيل) وقال نقلا عن اسحاق بن عمران : نباته يشبه اللبلابيتعلق بالشجر قامتين أو ثلاثة وهو ذو قضبانوورق خضر ، نواره اسمانجوني في شبه الاقماع ،واذا سقط النور خرج مزود فيه ثلاث حبات أصغر من حب الرأس مثلث ، وهذا الحبهو المستعمل • أي أنه
Ipomola hederacea JAQ

ويسمى بالعربية حب النيل ، حسن ساعة ، حب العجب ، دمعة العشاق •

وبالانكليزية Nile Ipomola, Blue morning glory
وبالفرنسية Ipomée Nil, Etoile du matin

والمعروف في عصرنا أن الورد الصينيهو Hibiscus rosa sinensis الذي يوسـم في العربية بـ (أنجرة هندي) فلعل المؤلف قدسها فكتب (قرطم) بدلا من (أنجرة)فاختلف الورد المقصود •

١٣ ـ ورد أصفر : أقول هو الأذريون الذينجد وصفه عند ابن البيطـار : (آزريون) ابن جناح : نواره ذهبي ، في وسطـه رأسصغير أسود وهو باللاتينية
Calendula officinalis

وبالعربية : أذريون ، قوقحان (سورية) زبيدة (مصر) كحلة (عند الأعراب)(٦٦) حنوة (في أرض العرب) (٦٧) •

وبالفرنسية Sou ci des jardins
وبالانكليزية Marigold

١٤ ـ ورد قحابي : هو الذي يسميه ابن ماسويـه (٦٨) : ورد الفجّـار • وهـو ورد أحمر(٦٩) الداخل أصفر الخارج ، مزاجـهيابس • أقول انه نوع من الاقحوان ونوعمن زهر الربيع •

١٥ ـ ورد أسود : لا يحلّيه المؤلف ويقول :يوجد على ما بلغنا بالعراق •

١٦ ـ ورد الجل" : حين ينتهي المؤلف الى الورد بمعناه الضيق أي الى جنس Rosa عـند علماء النبات ، فانه يسميه ورد الجل" مـنكلمة فارسيةجل بمعنى ورد ويبين ذلك بقوله (وهو المقصود بالذات في مؤلفنا هذا • وهوالمراد بقولنا في آخر التقسيم ورد الجل) •

وهكذا ينتهي الباب الثاني من الكتاب •

الباب الثالث : في ذكر ورد الجلّ واصنافه : يذكر في هذا الباب أصناف الورد وطبع كل صنف وما يختلف به من تركيب ويذكر الجلنجبين أي مربى الورد واختلاف تأثيره باختلاف الورد الذي منه صنع ويفندقول الجاهل في صناعة التحضير الذي يطبخ الأشربة ويجتهد في خروجها بيضاء في اللون حلوة في الطعم ولا يبالي بما أخل فيه من أصول الصناعة(٧٠) فكأنه حلواني كل همه تقديم غذاء يرضي حاسة الذوق وحاسة البصر لا دواء يفعل فعله في تعديل المزاج ويرى المؤلف أن الورد عقار يعمل منه أنواع من الأدوية والاستهانة به على هذه الشاكلة ضلال ما بعده من ضلال فينبغي معرفة ماهية كل نوع ثم طبعه (درجة حرارته أو برودته ودرجة رطوبته أو يبوسته) ثم نفعه (استعمالاته السريرية) ثم ضره (آثاره الجانبية) ٠

وينهي الباب الثالث بقوله : والورد يعمل منه أنواع من الأدوية وقد احببت ان أذكر كل واحد منها بجميع أنواعه في باب خاص به ليكون أقرب للضبط وأحصر للجنس فأقول:

الباب الرابع : في الجلنجبين (٧١) ٠

الباب الخامس : في شراب الورد وصفاته ٠

الباب السادس : في دهن الورد ٠

الباب السابع : في أقراص الورد يذكر أنواعاً من أقراص الورد ، آخرها : أقراص الورد المسمى دبيد الورد ٠ ذكر داود الانطاكي ان الطبيب الذي ركب هذا المعجون كان يبيعه بثقله ذهباً وضن به حتى سُلب اغتيالا على يد خادمه ٠ ذكر داود أخلاطه فبلغت عشرين مادة الا انها لا تزيد عند ابن سينا على ثمانية ونجد في كتاب المبورية تركيبها مطابقاً لتركيبها في القانون ٠

أما تسمية دبيد الورد فيزعم داود انها بربرية معناها (المأخوذ فيه الورد بوزنه) الا أن ابن سينا أوردها (أقراص الورد وتسمى دنيد وردا) ولا يخفى أن الكلمة سريانية من دني بمعنى حب ، الدال التي هي من علامات الاضافة ، وردا بمعنى ورد ٠ ومع ذلك فانها ترد في أكثر المخطوطات بصيغة دبيد بحرف الباء بدلا من حرف النون وهذا من قبيل التحريف الشائع الذي يؤدي الى قراءة الكلمة في المخطوطة من خلال الصورة المشوهة التي ارتسمت في ذهن القارىء ٠

الباب الثامن : في الأطلية والضمادات والنطولات الوردية ٠

الباب التاسع : في الغسولات الوردية ٠

الباب العاشر : فيما يفعله الورد بالخاصية ٠ ذكر المؤلف في الأبواب السبعة السابقة ما يفعله الورد بالطبع ، والطبع صادر عن جوهر النبات الذي يكون مؤلفاً من العناصر الأربعة التي قال بها جالينوس والتي سمّاها العرب بالنارية والهوائية والمائية والأرضية

وتختلف مقاديرهذه العناصر في الدواءفيكونلكل منه صيغة خاصة به، وكأن هذه النظرية نشيئة نظرية التركيب الجزيئي للدواء الذييكون أساساً لتأثيره الدوائي ، فاختلاف نسب النارية والهوائية والمائية والأرضية تجعل الدواء في أحد درجات الحرارة والبرودة أو درجات الرطوبة واليبوسة ويتلو ذلك تأثيرالدواء وأفعاله المختلفة • الا أن المشاهدات قد أظهرت للادوية أفعالا يصعب أو يتعذرتفسيرها على ضوء نظرية العناصر الأربعة فلم يجدوا مناصاً من القول بنظرية الفعلبالخاصية وهذه النظرية في حقيقتها هربمن التفسير ولكن كثرة الحوادث التي تفسربالفعل بالخاصية كان داعياً للبحث عن نظرية جديدة • ولنأخذ مثال الورد :

يقول الرازي ان النوم عليه يقطع الباهوهذه مشاهدة تنسجم مع مقتضى نظرية العناصر فالعشق مرض صفراوي حار ، والورد بارد ، والبارد من حيث هو يسكّن الأمراض الصفراوية • وقد شوهدت مشاهدات بخلاف ذلك فقيل · ما ذلك الا بالخاصية•

الا أن المشاهدة قد وجدت من يعللها تعليلا خارجاً عن هذه النظرية التي غلّت التفكير الطبي زمناً طويلا : تعليلا مبنياً علىتداعي الأفكار والمنعكسات الشرطية قبل أن يكشفها علم النفس التجريبي ويضع لها تسميات تجلوها أمام عامة الناس •

الباب الحادي عشر : جرت عادة المتأخرين من مؤلفي الكتب العلمية احماضالقراء بايراد أخبار تثير الخيال وتريح من عناءالتفكير فلا يجدون خيراً من العجائب التي يرويها الاخباريون عن البلاد البعيدة أواللطائف التي يجود بها الواعظون في وصف أشكال النعيم •

وقد جرى المؤلف الطبيب الخطيب علىهذه السنة ، وأنهى الباب بحكاية عجيبةتدور حول ظاهرة علمية معروفة وهي ظاهرة الانتحاء ولكنه يخرج عن حدود هذه الظاهرة فيقول : ان بعض العلماء جنح الىأن الأشجارلها ادراك حسي ، واننا نجد بين العلماء المعاصرين من يؤيد هذه النظرية •

الباب الثاني عشر : وفيه يختم محمودبن يونس الخطيب الطبيب الدمشقي كتاب (العبورية الودية) خاطباً ود القراء متشفعاًبسلطان الرياحين أولا ، وبألفاظ الأدباء وأشعار النجباء ثانياً ، مقتصراً في ذلك علىكلِ مستطرف مستظرف •

□ **الحواشي** :

١ ـ اي في السابع والعشرين من شعبان وحذف نون عشرينموافق لقواعد النحو وان كان غير مألوف في عصرنا •

٢ ـ خلاصة الأثر : ج ٤ : ٣٢٤ •

٣ ـ خلاصة الأثر ج ١ : ٩٦ •

٤ ـ ماهيز هره أو ماهيز هرج فارسية ومعناها سم السمك، وذلك انه كان يستعمل في تخدير السمك لاصطياده بسهولة

٥ ـ المشهور ان عذبة القبض من الثمار يقول ابن البيطار :(عذبة) هو ثمرة الأثل عند اهل مصر •

٦ ـ انظر القانون : الكتاب الرابع ص ٣٢٤ •

٧ ـ القانون : الكتاب الثاني ص ٢٧٤ نسرين (الطبع) حار يابس في الثانية .
٨ ـ لم يسبق ذكر شيء من ذلك والظاهر انه ورد في الباب الاول من هذا الكتاب الا انه سقط .
٩ ـ كذا في الأصل ولعل الصواب اسهاله لأن في السورنجان قوة مسهلة .
١٠ ـ الاستدراك من القانون : الكتاب الثاني (فاوانيا).
١١ ـ كذا في الأصل .
١٢ ـ كذا باثبات الياء .
١٣ ـ كذا في الأصل .
١٤ ـ كذا في الأصل ولعلها تصحيف الاقحوان .
١٥ ـ لعله ما سماه ابن ماسويه ورد القجار وهو نوع من الاقحوان (انظر ابن البيطار : ورد الحمار) وورد الحمار هذا يختلف عن ورد الحمير الذي سبق ذكره .
١٦ ـ كذا في الأصل .
١٧ ـ يظهر انه ذكره في الباب الاول من هذا الكتاب وان الكتاب مخروم من اوله .
١٨ ـ كذا في الأصل ولعل الصواب (بالجوهر) لأن الجاهل يظن أن الجلنجبين يرجع تاثيره الى وجود جوهر الورد وحده دون الامور الاخرى التي يقتضيهـــا حسن التحضير .
١٩ ـ الجلنجبين المعمول من الورد الأبيض قابض بطبيعته ولا يمكن عزو عدم الاسهال به الى قلة فاعليته .
٢٠ ـ كذا وصوابه السلاء وهو شوك النخل او ما يشبهه من اشياء واخزة .
٢١ ـ ديسقوريدس في الاول : وينبغي ان يؤخذ الطري وتقرض اطرافه البيض بمقراض .
٢٢ ـ يوحنا بن ماسويه : يهيج العطاس لمن كان حار الدماغ والمعدة (ابن البيطار : ورد) ولعل نفسه محرفة عن نشقه .
٢٣ ـ كذا في الاصل فهو يستعملها في موضع السواغ .
٢٤ ـ كذا في الأصل (وطلين) والكلمة نائب فاعل لفعل يضاف .
٢٥ ـ نسبة الى نصيبين : مدينة عامرة من بلاد الجزيرة تقع اليوم في الجنوب من تركية بالقرب من الحدود السورية.
٢٦ ـ كذا بدون أعراب .
٢٧ ـ الكيلجة : مكيال يسع ما وزنه منا وسبع اثمان منا .
٢٨ ـ كذا تركيب الجملة في الاصل والزد ورد تركيب مزجي استعمل بدلا من التركيب الاضافي .
٢٩ ـ تصحيف زبدية على ما يظهر فان لم توجد زبدية صيني استعملت زبدية مطلية بطلاء رصاصي .
٣٠ ـ تعبير شائع في عامية دمشق وهو لا يجانب الفصحى.
٣١ ـ صب قليل من دهن اللوز فوق الشراب المحفوظ يؤلف طبقة تقية من الفساد .
٣٢ ـ المكوك : مكيال يساوي ثلاث كيلجات والكيلجة مناوسبع اثمان منا والمنا رطلان (عن كتاب مقاصد الاطباء).
٣٣ ـ يذكر هنا المن او المنا وكان جرى على استعمال الرطل ويستدل من قوله (وهو المسمى قارورة) انهم كانوا يستعملون قارورة تسع وزنا معينا من الدهن .
٣٤ ـ كذا في الأصل بصيغة المذكر كما يقول : الراص وردينفع من .... وقصده (الدواء) ضاربا صفحا عن صيغته اللغوية .
٣٥ ـ هكذا شاع رسمه وكان في الاصل دنيد الورد .
٣٦ ـ قد تسمى عروق الصباغين (عروق) فقط ويذكر ديسقوريدس أن خاليدونيون الصغير يقلع الجرب .
٣٧ ـ الماميثا هي الخليدونيون اي بقلة الخطاطيف .
٣٨ ـ الوهن دون الوثي وكأنه اذى من تمدد يلحق الرباطات في المفصل وما يحيط به من اللحم (القانون ٤ : ص ١٥٦).
٣٩ ـ القانون ٢ : ص ٢٨٠ .
٤٠ ـ مفردها مخنقة وهي القلادة واذا وضعت في مخانقهن لا تكون غسولا . والزفر هنا كلمة عامية بمعنى نتن العرق.
٤١ ـ كذا في الأصل ، وهي كلمة سريانية بمعنى مسحوق .

٤٢ ـ كذا في الأصل وهو تصحيف نوفر ٠
٤٣ ـ كذا في الأصل ٠
٤٤ ـ يقول الرازي : والنوم عليه يقطع الباه (ابن البيطار : ورد) ٠
٤٥ ـ يأتي هنا بمثال محسوس يوضح الفرق بين الفعل بالطبع والفعل بالخاصية ٠
٤٦ ـ زيادة من الناسخ ٠
٤٧ ـ اي بكل الأزهار التي يطلق عليها اسم الورد تجوزا٠
٤٨ ـ الجنبذة : ورد شجرة قبل ان يتفتح (البستان) ٠
٤٩ ـ كذا ولم اعثر له على ترجمة ٠
٥٠ ـ يبدو ان الكلمة مصحفة ولم اهتد الى اصلها ٠
٥١ ـ كذا في الأصل والصواب : دار ذات ظلل مسقوفة ٠
٥٢ ـ السبخة : الأرض المالحة ٠
٥٣ ـ جمع غير فصيح للزهر ٠
٥٤ ـ القصب : نسيج حريري موشى بخيوط الفضة أو الذهب ٠ والقصبيات منسوبة اليه ٠
٥٥ ـ لم اعثر له على ترجمة ولعله محرف اليشمري أو الصيمري ٠
٥٦ ـ النشر في هذا البيت معناه الرائحة الطيبة وضمير (به) عائد الى الورد اي ان رائحة الورد الطيبة تنشر ما انطوى من الهناء ٠
٥٧ ـ بتسكين النون لضرورة الشعر ٠
٥٨ ـ تورية قائمة على ان (عروة) اسم علم و (عروة)ما يدخل فيه الزر عند شده ، وكذلك زر الثياب وزر الورد٠
٥٩ ـ كذا في الأصل ولعلها تحريف الجيائي ٠
٦٠ ـ بمقابلة نص المؤلف مع نص القانون ونص تذكرة داود نجد ان النسرين عند الثلاثة يقابل Rosa canina وبذلك يكون المؤلف كرر ذكره مرة باسم النسرين ومرة باسم ورد السياج (رقم ١١) والاختلاف بين المزروع منه والبري ٠
٦١ ـ لسان العرب (ثاى) ٠
٦٢ ـ بمعنى جنبة في الاصطلاح العربي اي شجيرة Arbuste ,
٦٣ ـ يقول القوصوني في معجم الأطباء : الدليك : يعرف بالشام بصرم الديك ٠
٦٤ ـ انظر (غار) في معجم اسماء النبات ٠
٦٥ ـ في الكتاب المقدس : راى موسى العليقة تشتعل ولا تحترق ٠ وفي تذكرة داود (ورد) اذا قيد بالصيني فشجرة موسى التي خوطب منها على ما قيل ، وعليق المقدس(حرف الى عليق العدس) ٠
٦٦ ـ معجم اسماء النبات ـ احمد عيسى ٠
٦٧ ـ الصيدنة للبيروني وانظر لسان العرب (حنا) ٠
٦٨ ـ انظر ابن البيطار (ورد الحمار) ٠
٦٩ ـ بالفرنسية Pâquerettes وبالانكليزية Daizy
٧٠ ـ جا في كتاب التيسير لعبد الملك بن زهر : اخبرني ابي رحمه الله ان والده كان يقول : اذا صفا شراب الصيدلاني كدر دينه ٠
٧١ ـ تذكرة داود (جلنجبين) معرب عن الفارسية واصله كل انجبين يعني ورد وعسل والمعمول من السكر يسمى بالعجمية كل باشكر ٠ ويذكر داود الجلنجبين في اثناء كلامه باسم (معجون الورد) ٠

من موارد الحافظ ابن عساكر في التاريخ
المجالسة
لمحمد بن مروان السعيدي

سكينة الشهابي

من أهم موارد الحافظ ابن عساكر الأدبية كتاب « المجالسة » لمحمد بن مروان السعيدي .
لا تسعفنا المصادر بشيء عن مؤلف المجالسة ، ولولا ماذكره الخطيب في تاريخه(١) لظلت معرفتنا به مقتصرة على تسمية الحافظ له في اسناده الى كتاب المجالسة ، ومع ذلك فان ما رواه الخطيب يظل مفتقرا الى الدليل الثابت الأكيد في نسبة الكتاب اليه، على الرغم من أن القرائن التي وردت في تاريخ بغداد كلها تؤيد أن يكون الرجل مؤلف كتاب المجالسة قال الخطيب :

« محمد بن مروان بن عمرو بن مروان بن عنبسة بن سعيد بن العاص ، أبو عمر(٢) الأموي . حدث عن أبي حاتم سهل بن محمد السجستاني . روى عنه : محمد بن مخلد الدوري » ثم ينقل الخبر التالي من روايته : « أخبرني أحمد بن سليمان بن علي المقرىء ، حدثنا محمد بن عبدالله بن أحمد بن القاسم الدهان ، حدثنا محمد بن مخلد ، حدثني أبو عمر محمد بن مروان بن عمرو ـ من ولد سعيد بن العاص ـ حدثنا أبو حاتم السجستاني ، حدثنا الأصمعي قال : كان لأبي عمرو بن العلاء وظيفة في كل يوم : ريحان بفلس ، وكوز جديد بفلس » . ثم ينقل لنا خبر وفاته : « قرأت في كتاب ابن مخلد بخطه : سنة أربع وتسعين ومائتين فيها مات أبو عمر محمد بن مروان الأموي يوم الأحد لاحدى عشرة ليلة من المحرم » .

يتضح لنا من هذه الترجمة القصيرة أن الرجل كان من أعلام القرن الثالث الهجري ، وكان من رواة الأخبار الأدبية ، وهو من أبناء سعيد بن العاص .

ومؤلف كتاب المجالسة الذي يطالعنا اسمه في تاريخ دمشق من أعلام القرن الثالث ، نعرف ذلك من موضعه في السند ، وكتابه كتاب أدب وأخبار نعرف ذلك من النقول الكثيرة التي رواها الحافظ منه . وهو سعيدي ، وقد ذكر الخطيب أنه من أبناء

سعيد بن العاص ، بالاضافة الى ما بين الرجل في سند ابن عساكر وبين مترجم الخطيب من توافق شبه كامل في التسمية ·

فمن المسترجح أن يكون هذا الرجل الذي ذكره الخطيب هو مؤلف كتاب المجالسة الذي احتفى به ابن عساكر هذا الاحتفاء كله ، ومن المستبعد أن يكون الأمر مجرد توافق في الاسم والنسب ·

كان محمد بن مروان معاصراً لكبار علماء الحديث وأئمة الجرح والتعديل مثل البخاري ومسلم والحسن بن عرفة ، وعباس الدوري، وكبار الأدباء ورواة الشعر والأخبار أمثال الجاحظ وأبي حاتم السجستاني ، وابن قتيبة الدينوري ، وابن أبي الدنيا ، وسيبويه أستاذ النحاة ، ولعل هذا ما جعله قليل الحظ من الشهرة ، وربما كان كتابه « المجالسة » بين الكتب الكثيرة التي سود مدادها زرقة مياه دجلة على يد التتار ·

ومهما يكن من أمر فان الكتاب ماثل أمامنا بهذه النقول التي قبسها الحافظ منه ، وكان له اليه طريق واضح هو التالي :

« أخبرنا أبو بكر محمد بن محمد بن علي بن كرتيلا ، أنا أبو بكر محمد بن علي بن محمد الخياط ، أنا أبو الحسين أحمد بن عبدالله بن الخضر السوسنجردي، أنا أبو جعفر أحمد بن أبي طالب علي بن محمد بن أحمد بن الجهم الكاتب ، نا أبي علي بن محمد ، أنا محمد بن مروان بن عمر السعيدي ،أبو عمرو(٣) القرشي(٤) » ·

لم يعودنا الحافظ ابن عساكر أن يصرح بأسماء الكتب التي ينقل منها ، وما كان لي أن أعرف اسم الكتاب لولا ما ورد في البداية والنهاية(٥) ، فقد روى ابن كثير خبراً من طريق هذا الكتاب صرح فيه باسم الكتاب واسم مؤلفه ، وروى الخبر من الطريق ذاته الحافظ ابن عساكر في التاريخ(٦) · أما موضوع الكتاب فتعرفنا به هذه النقول الكثيرة التي بثها الحافظ في حنايا التاريخ ، انه كتاب أدب ، ونوادر وطرائف وأشعار ، وهو فريد من نوعه لأن أخباره كلها خاصة بمعاوية ومجالسه وسياسته بالرعية ·

وكأني بالحافظ الكبير لم يرو عن طريق شيخه ابن كرتيلا الا كتاب المجالسة ، حتى ان الحديث الذي رواه عنه في المشيخة كان في فضائل معاوية ومن طريق المجالسة ، قال محمد بن مروان : حدثنا أحمد بن سنان القطان قال : ثنا عبد الرحمن بن مهدي ، عن معاوية بن صالح، عن يونس بن سيف ، عن الحارث بن زياد ، عن أبي رهم ، عن العرباض بن سارية قال : سمعت رسول الله ﷺ عليه وسلم يقول لمعاوية : « **اللهم علمه الكتاب والحساب ، وقه العذاب** ». وكذلك فان هذا الكتاب لم يكن ضخماً ، ففي المجلدة الواحدة قد لا نعثر على أكثر من خبرين ، وقد يزيد عدد هذه الأخبار حتى يصل الى خمسة ، ولعل المجلدة التي ترجم فيها الحافظ لمعاوية قد جمع فيها أكثر ما يمكن جمعه فبلغ ما نقله في ترجمة معاوية أحد عشر خبراً تنوعت موضوعاتها بتنوع الأخبار التي أراد أن ينقلها الينا ، نجد فيها ما روي عن الرسول ﷺ في بيان فضل معاوية والدعاء له · وتبشيره بالجنة ، كذلك نجد فيها أقوال الصحابة وبعض التابعين في معاوية وما يمتاز به من دهاء وعلم وعفو وجود ، ولا شك أن بعضها سيكون خاصاً بسياسة معاوية في الرعية وعلاقته بأشراف قريش ، ووجهائها بشكل

خاص ، والصحابة بشكل عام • ويبدو لنا في هذه الأخبار كأن معاوية قد أحسن التقديد والتدبير ، ووضع الأمور في مواضعها ، وأعطى كل شان نصيباً كافياً من حكمته وتدبيره فدانت له البلاد ، وأذعنت له العباد •

وقد يتبادر الى الذهن أن ما بثه ابن عساكر من أخبار معاوية في تاريخه نقلا من « المجالسة » قد عاد قلمه في ترجمته ، ولكن شيئاً من هذا لم يحدث وربما نعثر على الموضوع الواحد ولكن من طريقين ، وبروايتين نقلهما السميدي وعنه ابن عساكر(٧) ، وهذه من المزايا الهامة التي يتصف بها تاريخ دمشق فهو على ضخامته قلما يلجأ مؤلفه الى التكرار ، وما أكثر ما يعيدنا في مكان من التاريخ الى مكان آخر قائلا : ذكرناه في موضع كذا فغنينا عن اعادته ، وان دل ذلك على شيء ، فانما يدل على أن التاريخ كله كان يعيش في ذاكرة الحافظ الكبير ، ويلازم تفكيره ، وهذا مالا نجده عند غيره من المؤلفين • وأقرب شاهد على ما أقول الخطيب البغدادي في تاريخه وفي غير التاريخ(٨) •

كذلك قد يظن ظان أن مؤلف كتاب « المجالسة » أراد أن يرفع من شان معاوية ، وأن يحيطه بهالة ضخمة من الأبهة والتقديس ، ولكن من يمعن النظر في عدد من الأخبار يرى أن مؤلف الكتاب لم يكن يقصد الى شيء من ذلك ، ولكنه حكى ببساطة أخبار معاوية مع أهله ، وأقاربه ، ومع الأشراف وجوه القبائل والشعراء الوافدين عليه ، ومع النساء اللواتي استدعى بعضهن وجاءته الأخريات ساعيات من أجل مصلحة خاصة أو عامة • لقد كان الكتاب خاصاً بمعاوية جمع فيه مؤلفه أخبار معاوية الخليفة ولكنه جمع فيه كل ما لمعاوية وما عليه بصدق وأمانة فاظهرت أخباره كل ما لمعاوية من حكمة وحلم ورحمة ومقدرة على مداراة الخصوم ، ومعرفة بأساليب استمالتهم ، وما عليه من مكر ودهاء ، وتفضيل للمصلحة السياسية على كل شيء •

١ ـ كان معاوية جواداً ممدحاً غزير العطاء من أجل ذلك قصدته وجوه العرب وغص بلاطه بالشعراء والوجهاء ، وكان مجلسه لا يخلو من عظماء قريش وسادتها حتى ان عبد الله بن الزبير كان يطمع في عطائه ، وكذلك عبدالله بن جعفر وهما من هما من الشرف والوجاهة • وحفل كتاب المجالسة بأخبار هؤلاء الوفود فكانت صفحات أدبية مشرقة ووثائق تاريخية هامة فيها أكثر من معنى يفيد منه المؤرخ الباحث ، والدارس لأحوال هؤلاء العظماء ، وعلاقتهم بمعاوية •

وفي خبر طويل يرويه الحافظ من طريق المجالسة نعلم أن عبد الله بن جعفر كانت له كل عام وفادة على معاوية يعطيه ألف الف درهم ، ويقضي له مائة حاجة • ولنسمع جانباً من الحديث الذي دار بينهما في احدى هذه الوفادات • يقول عبدالله بن جعفر(٩) : « لا يمنعك من قضاء حاجاتنا وصلة أرحامنا حاجتنا اليك وغناك عنا ، فانه ليس كل حاجة تتم ، ولا كل غني يدوم ، وقد عودتنا من نفسك عادة صارت لنا عليك فريضة ، ان تقف بنا عندها رضينا ، وان زدتنا عليها حملنا زيادتها » ثم يقول له :

« واعلم أنك لا تقضي لنا حاجة الاقضينا لك مثلها • ولا تقبض عنا يدك فوالله انه لتجيء منك الفلتة من الحرمان فكأنما جاءت من غيرك ، يشك فيها الشاهد ،

ويكذب بها الغائب ، ويطلب لها أهل الراي المخرج لكامنها حتى ييأسوا لك من العذر ما يجوز الحرمان ، وكذلك بحظك الغالب ، وقدرك الجالب » ٠

من حديث عبد الله بن جعفر هذا نلاحظ أنه استطاع أن يوفي معاوية حقه ، ويحفظ له مكانته ، ولكن الحديث بينهما لم يكن حديث الرئيس والمرؤوس ، لم يكن هناك رعية تطلب حاجة ، وخليفة تطلب منه هذه الحاجة ، ولكنه خطاب الند للند ، ومصالح متبادلة بين أبناء العم السادة ، ولم يكن معاوية يتوقع غير ذلك من عبدالله بن جعفر ، بل انه وجد في قوله ما أثلج صدره ، وأعطاه مماكان يتوقع من الثناء والتقدير ، الا ما كان من دالة عبد الله عليه باشارته الى الحاجات المتبادلة بينهما ٠ وكان منزلة عبدالله بن جعفر في نفسه لا يقلقها الا ذلك الود المتبادل بينه وبين علي رضي الله عنه ٠ نلاحظ بعض هذا في قول معاوية : « حسبك ٠ فما يتسع بيت مالي لمكافآتك ، والله ما في قريش رجل أحب أن يكون ابن هند منك ، ولكني اذا ذكرت مكانك من علي ، ومكان علي منك انقبضت عنك ٠ ثم أذكر أني لا أقيس بك رجلا من قريش الا عظمت عنه ولا أزنك الا رجحت به ، فعطفت عليك ، فالغالب على ذلك الأوليان بك مني : وسيلة لا أحب دالتها ، وأثرة لا أستكثر عطيتها ٠٠ وأما أن تقضي من حقي ما اقضي من حقك فاني لا أكون على حال الا وفي يديك مني أكثر مما في يدي منك » ٠

ثم قضى حاجاته ، وسدد ديونه ٠ فغضبت قريش الشام ، وقالت : « نظن معاوية هائبا لابن جعفر » فكان جواب معاوية شعرا رائعا من أرق الشعر وأعذبه ٠ ولعلنا لا نبالغ حين نقول : انه من أحسن ما قيل في اللوم والعتاب :

تقول قريش حين خفت حلومها ... نظن ابن هند هائبا لابن جعفر
فمن ثم يقضي الف الف ديونه ... وحاجته مقضية لم تؤخر
فقلت : دعوا لي ، لا أبا لأبيكم ... فما منكم فيضي له غير اعور
اليس فتى البطحاء ما تنكرونه ... وأول من أثني بتقواه خنصري
وكان أبوه جعفر ساد قومه ... ولم يك في الحرب العوان بحيدر
فما ألف الف فاسكتوا لابن جعفر ... كثير ، ولا امثالها لي بمنكر

ومما يميز معاوية بين الخلفاء والقادة مقدرته على اخماد الفتنه ، وتهدئة النفوس بأسلوب المداعبة والفكاهة ٠ من ذلك ما رواه التاريخ من طريق السميدي قال(١٠) :

« هجا عقيبة الأسدي أبا بردة بن أبي موسى ، فقال :

وانت امرؤ في الأشعرين مقابل ... وبالبيت والبطحاء انت غريب
وما كنت زوارا لأمك بالضحى ... ولا بمزكيها بظهر مغيب
فان عاد عدنا لابن طفية مثلها ... وان آب منها فاللئيم يؤوب

فخرج أبو بردة الى معاوية فشكا اليه عقيبة ، وقال : هتك عرضي . فقال له معاوية : وما قال لك ؟ قال :

وأنت امرؤ في الأشعرين مقابل   وبالبيت والبطحاء أنت غريب

وقد صدق . وقال لك :

وما كنت زوارا لأمك بالضحى   ولا بمزكيها بظهر مغيب

ولم تكن زوارا لأمك . وقد قال لي ما هو أشد من هذا قال :

فهبها امة هلكت ضياعا   يزيد أميرها وأبو يزيد
معاوي اننا بشر فاسجح   فلسنا بالجبال ولا الحديد
اكلتم ارضنا فجردتموها   فهل من قائم أو من حصيد

ارفع يديك ندع الله عليه . فرفع ، ورفع أبو بردة فدعوا الله عليه » .

وكما فطر الله العربي على الفصاحة والجرأة والشجاعة فطره أيضاً على حب الأدب وتذوق الشعر ، وتمييز غثه من سمينه . وكذلك كان معاوية ، فقد كانت له مجالس أدبية يحكم فيها ذوقه بما يسمعه من الشعر ، ويحكم سامعيه ، ويكافيء على ذلك مكافأة كبيرة . ولم ينس السعيدي أن ينقل لنا جانبا من هذه المجالس ، منها هذه الندوة الأدبية التي مثل فيها معاوية بن أبي سفيان دور الحكم ، وعبدالله بن الزبير دور الراوي ، قال(١١) : « أذن معاوية للناس يوماً ، فدخلوا عليه ، فاحتفل المجلس وهو على سريره ، فأجال بصره فيهم ثم قال : أنشدوني لقدماء العرب ثلاثة أبيات جامعة من أجمع ما قالتها . ثم قال : يا أبا خبيب : فقال : مَهيَم ؟ قال : أنشدني ثلاثة أبيات لقدماء العرب جامعة من أجمع ما قالتها . قال : نعم يا أمير المؤمنين بثلاثمائة ألف . قال معاوية : ان سارت . قال : أنت بالخيار ، وأنت واف كاف . قال : نعم . فأنشده للأفوه الأودي :

بلوت الناس قرنا بعد قرن   فلم ار غير ختال وقال

فقال : صدق .

ولم ار في الخطوب اشد وقعا   وكيدا من معاداة الرجال

قال : صدق .

وذقت مرارة الأشياء طرّا   فما شيء أمر من السؤال

فقال : صدق . هيه يا أبا خبيب ، قال : الى ها هنا انتهى بي . قال : فدعا معاوية بثلاثين عبداً على عنق كل واحد منهم بدرة فمروا بين يدي ابن الزبير حتى انتهوا الى داره » .

تعمق هذه الحكاية صفتين أساسيتين عرف بهما عبدالله بن الزبير في التاريخ وهما : الحرص على جمع المال ، وحسن التمثل بالشعر ، وكم رأيناه متمثلا به ، واضعاً كل بيت موضعه المناسب ، وها هو في هذا الخبر يختار ثلاثة أبيات جامعة فيها خلاصة تجارب طويلة في الحياة • ودستور موجز مركز يحذرالانسان من الناس كما يحذره من الاطمئنان اليهم ، ويحثه على الحرص خوفاً من الحاجة وذل السؤال •

في مثل هذه الأخبار الأدبية لاتهمنا صحة الرواية بقدر ما يهمنا المعنى الذي تنقله ، والأسلوب الذي تروى فيه ومدى مطابقة ذلك للواقع التاريخي • وسواء صحت الرواية أم لم تصح فاننا أمام صورة صادقة لمجالس معاوية ، وما كان يدور فيها • وكما يهمنا في القصة الصدق الفني ، كذلك يهمنا في هذه الأخبار أن تكون صورة العصر ، يهمنا أن نقول : هكذا يتكلم معاوية حقاً ، وهكذا كان يتكلم عبدالله بن الزبير حقاً ، وكما نحرص في القصة أن نجد تجربة فنية صادقة ، كذلك يهمنا أن نجد خبراً تاريخياً صادقاً يقبله العقل ، ولا يرفضه منطق التاريخ في القرن الأول الهجري ، ومع ذلك فان التجارب علمتنا أن هناك تلازماً بين منطق التاريخ وصحة الرواية ، وهو أيضاً ما أوصلتنا اليه معرفة أحوال الرجال ودراسة الأسانيد •

قلت فيما تقدم ان مؤلف كتاب المجالسة أموي سميدي ، وهذا ما يجعلنا نعتقد لأول وهلة أنه يحمل نزعة خاصة القصد منها الدفاع عن بني امية بشكل عام ، ومعاوية الخليفة بشكل خاص ، ونظن أن السميدي عمل على جمع الأخبار التي من شأنها اعلاء مكانة معاوية وابراز مزاياه الحميدة ، وفعاله الصالحة ،ولكننا ما نكاد نبدأ بقراءة الأخبار حتى نحس بروح موضوعية تحكي ما لمعاوية وما عليه ،

ويصح أن نقول : اننا بعد أن نقرأ عدداً من الأخبار يخيل الينا أننا أصبحنا نعرف معاوية أكثر مما كنا نعرفه ، ولكن ليس أفضل مما كنا نعرفه ، هناك كثير من الأشياء كنا نجهلها مما يمكن أن يكون خيوطاً متينة في نسيج التاريخ الصحيح ، منها علاقة معاوية بعبد الله بن الزبير ، ونوع الود الذي كان يربط بينهما ، والأسلوب الذي كان يعامل به معاوية هذا الصحابي الخطير الذي كان يحمل في نفسه ونسبه وقربه من الرسول ﷺ ما لا يحمله سواه بعد علي وابنيه •

روت أخبار المجالسة أنه كان في مجلس معاوية أكثر من مرة ، وروت لنا أيضاً أنه كان لا يترفع عن نيل عطائه ، بل انه ليطمع في هذا العطاء أشد الطمع ، أما معاوية فانه كان يعطيه الكثير ، يجود عليه جوداً يتناسب مع منزلته في قريش ، ولعله لم يقصد بذلك ان يتألفه فقط ، ولكنه أراد أن يشبع غريزة عرفها التاريخ في ابن الزبير ، وعرفها معاوية حق المعرفة فيقطع لسانه ، ومع هذا فلم يكن بين الرجلين ذلك الود الكبير الذي ترتاح اليه النفس ، ويطمئن اليه القلب ، كان في أعماقهما الكثير مما تعبر عنه فلتات اللسان أحياناً ورب هزل أعظم من الجد في الكشف عن الضمائر ، واظهار ما تنطوي عليه الدخائل ومثل هذا قد لا نسمعه في مجلس عام ولكن حيث تجمع الظروف الرجلين الكبيرين •

يروي الحافظ من طريق السعيدي في المجالسة(١٢) « أن معاوية قدم المدينة ، فأقام بها ، فأكثر الناس ، وعرضوا له يسألونه ، فقال يوماً لبعض غلمانه : أسرج لي بغلتي ، اذا قامت صلاة العصر ، فأسرج له البغلة ، فلما صلى العصر جلس عليها ، ثم توجه قبل الشام ، وصيح في الأثقال والناس ، وتبع معاوية من تبعه • ويدركه ابن الزبير في أول من أدركه ، فسار الى جانبه ليلا وهو نائم ففزع له ، فقال : من هذا ؟ فقال ابن الزبير : أما اني لو شئت أن أقتلك لقتلتك • قال : لست هناك، لست من قُتال الملوك ، انما يصيد كل طائر قدره • فقال ابن الزبير : أما والله لقد سرت تحت لواء أبي الى ابن أبي طالب ، وهو من تعلم ، فقال : لا جرم والله ، لقد قتلكم بشماله • فقال : أما ان ذلك في نصرة عثمان ثم لم نجزّ بها • قال : والله ما كان بك نصرة عثمان ، ولولا بغض علي بن أبي طالب لجررت برجلي عثمان مع الضبع • قال : لقد فعلتها، انا قد أعطيناك عهداً فنحن وافون لك به ما عشت ، فان مت فسيعلم من بعدك ! فقال : والله ما أخافك الا على نفسك ، ولكأني بك قد خبطت في الحبالة واستحكمت عليك الأنشوطة ، فذكرتني وأنت فيها فقلت : ليت أبا عبد الرحمن لها ؛ ليتني والله لها ، أما والله لحللتك رويداً ، ولأطلقتك سريعا ، ولبئس الولي أنت تلك الساعة » •

ان قارىء هذا الخبر سوف يدرك بُعد ما ينطوي عليه من تلخيص دقيق للصراع السياسي بين المسلمين ، هذا الصراع الذي بدأ بمعركة الجمل ، وانتهى بمقتل عبدالله ابن الزبير ، وذلك التحليل الدقيق لنفسية عبدالله بن الزبير والارهاص بالأحداث التي ستؤدي الى ما أدت اليه •

وسواء صحت الرواية أم لم تصح ، وسيان كان معاوية هو من قدر هذا التقدير كله أم راوٍ أحكم نسيج الخبر ، وأدخل فيه ما إرادادخاله من حسن تقدير معاوية ـ وهو ما يستبعد ـ فانه وثيقة سياسية هامة لمؤرخ أحداث المائة الأولى للهجرة لأن فيه كل ما كان بين عبدالله ومعاوية من مودة ظاهرة تحمل في طياتها الكثير مما فسرته الأيام المقبلة ، كان عبدالله بن الزبير يظهر لمعاوية طاعة تحتها حقد ، وكان معاوية يظهر له حلماً تحته غضب ، ولكن كلا منهما عرف قدر خصمه تمام المعرفة ففضل المداراة والمجاملة على أي شيء آخر •

ليت مؤلف الكتاب سماه : داهية العرب معاوية بن أبي سفيان ، ولكن مثل هذا العنوان سوف لا يشد القارىء ويرغبه كما فعلت كلمة « المجالسة » ، وقد وفق المؤلف تمام التوفيق في اختيار أخبار لمعاوية مع رعيته فيها كثير من الطرافة ، والرغبة في المداعبة ، مثال ذلك ما رواه عن خديج خادم معاوية قال له(١٣) : « ادع لي عبدالله بن مسعدة الفزاري • فدعوته ـ وكان آدم شديد الأدمة ـ فقال : دونك هذه ـ يعني جارية ـ بيض بها ولدك » •

والحقيقة أن كل خبر من الأخبار التي يرويها ابن عساكر من طريق المجالسة يزيد في توضيح معالم الصورة التي رسمها التاريخ لمعاوية بن أبي سفيان ، ويزيدنا قناعة بضرورة لملمة أجزاء هذا الكتاب من التاريخ وبعثه من جديد ، ليس من أجل معرفة أخبار

معاوية • ودراسة سياسته في هذه المرحلة الهامة من مراحل التاريخ العربي ولكن من أجل الكشف عن جوانب هامة من هذا التاريخ لا يمكن أن تتضح على حقيقتها الا في نتف مبعثرة من الأخبار ، قد تبدو قليلة الأهمية مطبوعة بطابع الامتاع والمؤانسة ولكنها تحمل في طياتها حياة أمة ، وملامح جيل ، فيها آماله وأحلامه ، ومبادئه وأهدافه •

استطاع معاوية بن أبي سفيان بدهائه وحكمته أن يتربع على كرسي الخلافة ولكنه لم يستطع أن يقنع عامة العرب والمسلمين أنه ليس هناك من هو أحق منه بالخلافة ، وان هناك عاطفة دينية من جهة ، ونعرة قبلية من جهة أخرى اتحدتا جميعاً لتكونا مرجلا تغلي به نفوس الناس يمنعها من الانفجار تلك المسارب الضيقة التي هيأها لها معاوية بحلمه ورحابة صدره • وكم من مرة أراد فيها أن يعبث بخصومه فاذا بعبثه هذا يتحول الى حمم لاهبة يقذف بها خصومه في وجهه فلا يجد جوابا لها الا الصمت خوفاً من الفتنة •

روى الحافظ ابن عساكر من طريق المجالسة قال(١٤) :

« زعموا أن معاوية جلس ذات يوم بين يديه السماطان ، فدخل الناس وأشراف العرب، ودخل فيمن دخل شريك بن الأعور الحارثي وافداً ، فلما اطمأن به مجلسه نظر اليه معاوية فقال : ما اسمك ؟ قال : شريك • فقال معاوية : مالله من شريك • وانك لأعور ، والصحيح خير من الأعور ، وانك لدميم ، والجميل خير من الدميم ، فيم سدت قومك ؟ فقال له شريك : والله لقد أحميت أنفي ولا بد من اجابتك ، فوالله انك لمعاوية ، وما معاوية الا كلبة عوت فاستعوت ، وانك لابن صخر والسهل خير من الصخر ، وانك لابن حرب ، والسلم خير من الحرب ، وانك لابن أمية ، وما أمية الا أمة صغرت فاستصغرت ، فيم سدت قومك ؟

فقال : يا غلام ، اقمه ، فقام شريك وأنشأ يقول :

أيشتمني معاوية بن صخر ... وسيفي صارم ، ومعي لساني
وحولي من ذوي يَمَنٍ ليوث ... ضراغمة تهش الى الطعان
يعيرني الدمامة من سفاهٍ ... وربات الحجال من الغواني
ذوات الدل في حبرات عَصْب ... يحبون الهجان من الحسان
فلا تبسط لسانك يابن حربٍ ... علينا اذ بلغتَ مدى الأماني
فان تك للشقاء لنا أميراً ... فانا لا نقر على الهوان
وان تك من أمية في ذراها ... فاني من بني عبد المَدان

هذا الخبر الذي رواه ابن عساكر من طريق المجالسة عن شريك تناقلته كتب الأدب والتاريخ بروايات مختلفة أقربها الى الصدق ، وأبعدها عن السخف والمبالغات ما نقله لنا ابن عساكر من طريق المجالسة ومن طريق آخر أيضاً •

ومهما يكن نصيب هذا الخبر من الصحة فاننا نجد في الأبيات المتقدمة صورة تلك النقمة التي كانت تنطوي عليها نفوس كثير من العرب لا تكاد تجد لها متنفساً حتى تنطلق هادرة صاخبة •

وشبيه بخبر الأعور مع معاوية خبر الأحنف بن قيس ٠

روى ابن عساكر من طريق السعيدي(١٥) « أن الأحنف بن قيس دخل على معاوية فقال له معاوية : أنت الشاهر علينا سيفك يوم صفين ، والمخذل عن أم المؤمنين ؟

فقال : يا معاوية ، لا ترد الأمور على أدبارها ، فان السيوف التي قاتلناك بها على عواتقنا ، والقلوب التي أبغضناك بها بين جوانحنا ، والله لا تمد الينا شبراً من غدر الا مددنا اليك ذراعاً من خَتر(١٦) ، ولئن شئت لتستصفين كدر قلوبنا بصفو من عفوك، قال : فاني أفعل ٠

ان كل من يقرأ هذه العبارات الموجزة البليغة سوف يدرك كيف أن الأحنف أورد معاوية وأصدره بجمل قليلة مؤثرة فيها اللين ، وفيها الشدة ، ولن يجد غرابة في ذلك فهو الأحنف بن قيس ، هذا الرجل الذي ضرب العرب بحلمه ودهائه المثل ٠ لم يمنعه مركز الخليفة معاوية من أن يذكره بأنه هو من هوى العرب ، وأن غضبه سيجر ثورة لا يستطيع الخليفة اخمادها ٠ وقد روي أن ابنة لمعاوية أو زوجة قالت له ـ وكانت تسمع ما يدور بينه وبين جليسه من وراء الستار : من الذي يهدد أمير المؤمنين ؟ فقال : رجل اذا غضب غضب له مائة ألف سيف لا يسألونه لماذا غضب ٠ وكذلك فان الغضب لم يمنع الأحنف من أن يؤكد لمعاوية أنه ما زال مستعداً أن يبدأ معه صفحة جديدة من الود والصفاء اذا عرف كيف يعفو ويصفح عما مضى ٠

وكم يتمنى معاوية أن يسمع كلمة مداراة من خصومه يشم فيها رائحة الثناء عليه ، وذكر مزاياه وفضائله ، ولكن هؤلاء الخصوم كانوا أعنف من أن يحنوا رأسهم أمام خليفة وصل الى الخلافة بالمكر والدهاء ، وهم يعتقدون أن في الأمة من هو أحق منه في منصبه ذاك ٠

روى ابن عساكر من طريق السعيدي قال(١٧) :

« قدم على معاوية قوم من أهل الكوفة فيهم صعصعة بن صوحان العبدي وعبدالله ابن الكواء اليشكري ، فأنزلهم معاوية داراً من دور دمشق ، وأمر ألا يخرجوا منها ٠ وكان في الدار مسجد يخرجون اليه ، ويتحدثون فيه ٠ فبينا هم يتحدثون اذا أقبل معاوية حتى دخل اليهم فقال : هذا خير لكم من الفتنة ٠ أنشدكم الله ، أي رجل أنا ؟ فسكتوا ٠ ثم نشدهم مرتين فقال له ابن الكواء : أما اذا نشدتنا الله فانك واسع الدنيا ضيق الآخرة ، قريب المرعى ، بعيد الثرى ، تجعل الظلمات نورا والنور ظلمات ٠

فقام ولم يقل شيئاً ٠ فلما أصبح أمر لهم بجوائزهم وردهم الى الكوفة ٠

مما تقدم ومن بعض أخبار الوافدات على معاوية التي رواها الحافظ من طريق السعيدي(١٨) يتبين لنا أن كتاب « المجالسة » يحكي لنا ذيول معركة صفين ، ويحضر في أذهاننا صورة الرماد الكثيف المتبقي من المعركة ، والذي كان يدفن تحته جمراً لاهباً لا يحس به الا من يحرك ذلك الرماد ٠ وكان معاوية يحاول في كثير من الأحيان أن يكشف عن الجمر المتبقي لكي لا تخطىء معاييره السياسية في ادارة شؤون الأمة ٠

وهناك في كتاب المجالسة أخبار طريفة تخص معاوية وأقرباءه الأدنين بناته واخواته

وأبناءه ، هذه الأخبار تبدو لنا على جانب كبير من الأهمية لأنها تعطينا صورة للأسلوب الذي كان يتالف به معاوية الناس، وتبين بعض العلاقات السياسية والاجتماعية التي كانت تربط بين العرب ، وكيف أن نخوة الجاهلية بدأت تتسرب الى النفوس(١٩) ، ومـا زال صوت رسولهم يرن في آذانهم « ان الله أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعاظمها بالأباء والأجداد » ٠

وبعد ، فلعل ما قدمته من أمثلة كان كافياً في الكشف عن هوية الكتاب وتحديد موضوعه وبيان أهميته ، ومـا زال بين يدي الكثير من الأمثلة مما يضيق عن استعراضه الوقت ، فارجو أن يكون للقارىء العربي لقاء قريب مع « المجالسة » فقد تكشف المصادفة عن أصل مخطوط له في احدى المكتبات الخاصة أو العامة فيحقق وينشر ، واذا لم يسعفنا الحظ في العثور عليه فانني أعد كل من تستهويه الطرفة الأدبية ، والملحة التاريخية من القراء الكرام أنني ساعمد قريباً وباذن الله الى لملمة ما تناثر من أخبار هذا الكتاب الطريف في جوانب التاريخ الكبير ، وأقدمه اليهم ليذكروا بها كتباً كثيرة من المؤلفات العربية المفقودة وليحسوا بأهمية تاريخ دمشق الكبير الذي حفظ لنا قسماً لا يستهان به من مصادرنا التاريخية التي نزل بها ما نزل بهذه الأمة من محن ٠

□ الحواشي :

١ ـ تاريخ بغداد ٢٩٣/٣ ٠
٢ ـ في اسناد الحافظ الى كتاب المجالسة : « ٠٠ بن عمر ٠٠٠ ابو عمرو » وساذكر ذلك في موضعه ٠
٣ ـ كذا في طريق ابن عساكر الثابت الى الكتاب : « جده عمر وكنيته أبو عمرو » فلعل ما جاء في تاريخ بغداد تصحيف ٠
٤ ـ يتكرر هذا السند بين يدي كل خبر يرويه الحافظ من الكتاب ، وكما سكتت المصادر عن التعريف بصاحب كتاب المجالسة سكتت أيضا عن الترجمة لشيخ الحافظ راوي الكتاب ٠ وقد ذكر لنا ابن عساكر في المشيخة ق ٢١١ ب انه قرا عليه في جامع المنصور ببغداد ٠
٥ ـ انظر ٣٣٦/٨ ٠
٦ ـ انظر (عبدالله بن جابر ـ عبدالله بن زيد) ٤٣٩ ٠
٧ ـ مثل هذا نجده في خبر عبدالله بن جعفر ومعاوية ، فقد نقل لنا خبرا طويلا عن وفوده على معاوية في كل عام وما كان يخصه به ٠ كان ذلك في ترجمة عبدالله بن جعفر ٠ ونقل خبرا في الموضوع ذاته من طريق المجالسة في ترجمة معاوية ٠
٨ ـ على الرغم من ان كتاب تلخيص المتشابه للخطيب البغدادي قائم على نظام دقيق في عرض الاسماء المتشابهة والتفريق بينها فانه ذكر بعض تراجمه في غير موضع ولم ينبه على ذلك ٠
٩ ـ تاريخ دمشق (عبدالله بن جابر ـ عبدالله بن زيد) ٣٣ ٠
١٠ـ (عاصم ـ عائذ) ٣٧٥ ٠
١١ـ تاريخ دمشق (عبدالله بن جابر ـ عبدالله بن زيد) ص ٤٣٩ ٠
١٢ـ تاريخ دمشق (عبدالله بن جابر ـ عبدالله بن زيد) ٤٤١ ٠
١٣ـ انظر تاريخ مدينة دمشق م ٢٩ ل ٧٦ ٠
١٤ـ تاريخ مدينة دمشق (متفرقات رقم ٢٣٤ ق ٢٩) ٠
١٥ـ نسخة احمد الثالث ٠
١٦ـ الختر : اقبح انواع الغدر ٠
١٧ـ انظر التاريخ (عبادة ـ عبدالله) ص ٣٩٠ ٠
١٨ـ انظر تاريخ دمشق (تراجم النساء) ص ١٩٠، ٤٧٨ وانظر الوافدات من اهل البصرة والكوفة على معاوية ٤٤ ، ٦٣ ٠
١٩ـ تاريخ مدينة دمشق (تراجم النساء) ٩٥ ، ٤٦١ ٠

تنظيم التعليم في المسجد الجامع بدمشق قبل نشوء المدارس

کتابخانه
بنیاد دایرة المعارف اسلامی

د. ملكة أبيض

ينظر بعض الدارسين الى نشوء المدارس على أنه بداية نظام التربية العربية الاسلامية، الا أن المدارس تشكل في الحقيقة جانبا واحدا من جوانب النظام الذي بدأ مع ظهور الاسلام، ونما مع انتشاره في الجزيرة العربية وما حولها، على هدي النموذج الاول الذي وضعه الرسول ﷺ، وتلبية للحاجات المتزايدة التي تمخض عنها هذا الانتشار .

فقد نشأت المدرسة الأولى في دمشق وهي المدرسة الصادرية عام ٤٩١ هـ/١٠٩٨ م، أنشأها شجاع الدولة صادر بن عبدالله، بباب البريد (على باب الجامع الأموي الغربي)(١) . الا أن التعليم بدأ في هذه المدينة، في الحقيقة، مع الفتح، وفي مسجدها الجامع ـ أول مؤسسات التعليم بدمشق وأهمها على مدى قرون طويلة .

ويهدف هذا العرض الى تقديم صورة عن تنظيم التعليم في هذا المسجد الجامع، خلال القرون الخمسة الأولى للهجرة، أو الفترة الممتدة من الفتح الى نشوء المدارس؛ ذلك التنظيم الذي شكل القاعدة الرئيسة للمؤسسات التربوية الأخرى التي انتشرت في مدينة دمشق أثناء تلك الفترة وما بعدها .

□ نشأة الجامع :

للمسجد الجامع مكانة عظيمة في حياة الجماعة الاسلامية، فقد كان يقوم قديما مقام عدد كبير من مؤسساتنا المعاصرة . كان المعبد الذي يؤدي المؤمنون فيه شعائر دينهم، والمعهد الذي يتعلمون فيه أمور هذا الدين (وأمور دنياهم أحيانا)، والمنتدى الذي يؤمونه ليتصل بعضهم ببعض ويتداولوا شؤونهم الادارية والسياسية والعسكرية،

والساحة التي يجتمعون فيها لسماع قرارات أمرائهم وأخبار فتوحهم ، ودار القضاء التي يلجؤون اليها لحل خلافاتهم • وكان أحيانا مضافة الغريب وصومعة الناسك ، وأحيانا أخرى موضع بيت المال ، أو مستقر خزائن الكتب ، أو غير ذلك مما تتطلبه حياة الجماعة بأوسع معانيها • الا أن الوظيفة التربوية للمسجد الجامع كانت تحتل مكان الصدارة ،

هذه المكانة الكبرى للمساجد الجامعة جعلت المسلمين يباشرون انشاءها فور حلولهم في منطقة ما • وهكذا أنشيء المسجد الجامع بدمشق عقب الفتح مباشرة(٢) ، فقد خطه أبو عبيدة بن الجراح(٣) بجانب كنيسة القديس يوحنا(٤) • وكان بناؤه بسيطا على الأرجح ، الا أنه كان يتسع لما يقارب ألفي شخص(٥) • وسرعان ما ضاق البناء بقاصديه على سعته نظرأ لاستقرار الفتح وازدياد أعداد المسلمين • فأمر الخليفة الوليد بن عبدالملك باضافة كنيسة القديس يوحنا اليه لزيادة سعته ، وأعاد بناءه عام ٨٦ هـ/ ٧٠٥ م(٦) •

كان جامع دمشق، كغيره من الجوامع، المؤسسة التربوية الرئيسة التي تستقبل الجميع، طول الوقت ، وتقدم لهم التعليم المناسب في القرآن والحديث ، وتزودهم بالأحكام المستخلصة من هذه النصوص في مجالات الحياة العملية ، كما ترشدهم الى الأسلوب الصحيح لأداء شعائر الدين • وقد حقق المسؤولون والمعلمون في القرون الأولى للهجرة هذه الأغراض بأكبر قدر من الكفاءة عبر أشكال من التنظيم تنم عن وعي كبير وشعور عميق بالمسؤولية •

كان جميع المسؤولين والمعلمين الأوائل من الصحابة والتابعين ، الذين شهدوا تعليم المعلم الأول ، الرسول ﷺ ، أو ذلك الذي قام به أصحابه بحسب توجيهاته • فحين فتحت الشام ، كتب يزيد بن أبي سفيان الذي تولى جند دمشق الى الخليفة عمر بن الخطاب (رض) طالبا ارسال معلمين يعلمون أهل الشام القرآن ويفقهونهم • فأرسل الخليفة ثلاثة من الصحابة الذين حفظوا القرآن على عهد الرسول ﷺ وهم : معاذ بن جبل وعبادة بن الصامت وأبو الدرداء ، وأوصاهم أن يبدأوا بحمص ، فان رضوا عنها فليخرج واحد الى دمشق وآخر الى فلسطين • فأقام عبادة بحمص وخرج أبو الدرداء الى دمشق ومعاذ الى فلسطين • ومات معاذ عام طاعون عمواس(١٨ هـ / ٦٣٩ م) ، فصار عبادة بعدها الى فلسطين ، ومات بها عام (٣٤ هـ/٦٥٥ م) ،ولم يزل أبو الدرداء بدمشق حتى مات عام (٣٢ هـ /٦٥٣ م)(٧) •

وحين تولى يزيد بن أبي سفيان دأب خلفاؤه على تعيين مشيخة للجند (أو للمسجد)(٨) تضم معلمين للاقراء والقصص • وكان المعلم الذي يكلف الاقراء يسمى « قارىء الجند » والذي يندب للقصص يسمى « قاص الجند » • وقد جمع بعضهم بين التعليمين فكان قارىء الجند وقاصهم في آن معاً ، مثل أبي الدرداء(ت ٣٢ هـ/٦٥٣ م)(٩) ، وفضالة بن عبيد الأنصاري (ت ٥٩ هـ/٦٧٩ م)(١٠) • الا أن معظمهم كان يكلف نوعا واحداً من التعليم. فكان ممن كلف القصص : عائذ الله بن عبدالله أبو ادريس الخولاني (ت ٨٠ هـ/٧٠٠ م)(١١).

وكان ممن كلف الاقراء : عطية بن قيس الكلابي(ت ١١٠ أو ١٢١/٧٢٩ أو ٧٣٩)(١٢)، وعبدالله بن عامر اليحصبي(ت ١١٨/٧٣٧)(١٣) ، ويحيى بن الحارث الذماري (ت ١٤٥/٧٦٣)(١٤) ، وأبو عبدالملك(١٥) ٠

وبالرغم من أن هؤلاء المعلمين تصدوا لموضوعات أخرى غير تلك التي ندبوا من أجلها ، فقد ظهر في القرن الثاني منصب تعليمي آخر في جامع دمشق هو منصب فقيه الجند ، كلف صاحبه الاجابة عن استفسارات المؤمنين بشأن ما يستخلص من القرآن والسنة من الأحكام لتطبيقها في الحياة العملية ٠ وقد تقلده عدد من العلماء نعرف منهم : العلاء ابن الحارث الذماري (ت ١٣٦/٧٤٥)(١٦)، وقيس بن موسى الأعمى (ت بعد ١٤٠/ ٧٤٩)(١٧) ، وعبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي (ت ١٥٧/٧٧٤)(١٨) ، ويزيد بن السمط(١٩) ، ويزيد بن يوسف(٢٠) ٠

والى جانب هؤلاء المعلمين الذين كانوا يكلفون التعليم بصورة دائمة ، كان البعض يكلفون أو يسالون التعليم في المسجد بصورة مؤقتة ٠ ومن شواهد ذلك أن عمر بن عبدالعزيز « أمر عاصم بن عمر بن قتادة المدني أن يجلس في مسجد دمشق فيحدث الناس بمغازي الرسول ﷺ ومناقب أصحابه ٠٠٠ »فقام بذلك فترة ، ثم عاد الى المدينة(٢١) ٠ كما كانت هناك توجيهات عامة تحث المعلمين على التعليم في المساجد ، فقد كتب الخليفة عمر بن عبدالعزيز الى عماله يقول : « أما بعد فامروا أهل العلم أن ينشروا العلم في مساجدهم فان السنة كانت قد أميتت »(٢٢) ٠

وكان أولو الأمر يسهمون في هذا التعليم أحيانا ، كما يستدل من بعض الشواهد ٠ فقد روي عن يونس بن ميسرة بن حلبس « أن معاوية توضأ للناس وضوء رسول الله ثلاثا »(٢٣) وروي عن ورّاد أبي الدر ، كاتب المغيرة بن شعبة ومولاه « أن معاوية كتب الى المغيرة أن اكتب اليّ بشيء سمعته من رسول الله ٠ فكتب اليه المغيرة أن الرسول كان يقول بعد انصرافه من الصلاة (دعاءً) ، وأنه حين وفد على معاوية بعد ذلك سمعه على المنبر يأمر الناس بذلك القول ويعلمهموه »(٢٤) ٠

الا أن العناية بالتعليم الديني على الصعيد الرسمي لم تكن لتمنع حملة العلم من الجلوس في المسجد وتقديم التعليم بصورة دائمة أو عابرة ٠ بل ان من كان عنده شيء من العلم كان يعرف تماماً أن واجبه يقتضيه تعليمه الى سائر المؤمنين ٠ وكما قال ابن شهاب الزهري : « ان هذا العلم أدب الله الذي أدّب به نبيه عليه السلام ، وأدّب النبي به أمته ، أمانة الله الى رسوله ليؤديه على ما أدي اليه ، فمن سمع علماً فليجعله أمامه حجة فيما بينه وبين الله »(٢٥) ٠ لذلك ليس من المستغرب أن نسمع أحد شيوخ القرن الأول يقول : « عهدت المسجد الجامع بدمشق وان عند كل عمود شيخاً وعليه الناس يكتبون العلم »(٢٦) ٠

كما أن وجود مقرئين وفقهاء ووعاظ مكلفين لم يكن يمنع جمهور المؤمنين من التوجه الى كل من يعرف بالعلم للافادة من علمه ٠ وكان جامع دمشق هو المكان الرئيس للقاء حملة العلم وطلابه ٠

وكما اعترف للمعلمين بحقهم في ممارسة التعليم في المسجد بناء على مبادرتهم الشخصية، تركت لهم أيضاً الحرية في تنظيم عملهم من حيث تحديد زمانه ومكانه ومقاربته للمتعلمين بصورة تتناسب مع موضوع تعليم كل منهم ،وتوفق بين عمله وعمل زملائه من جهة والنشاط العام للمسجد من جهة أخرى ٠

وقد أفاد المعلمون من هذه الحرية التي منحت لهم فنظموا تعليمهم في تلك الفترة بحسب نماذج رئيسة أربعة ، كما يستدل من الشواهد المتوافرة ٠ وهذه النماذج هي :

التعليم الزمري ، والتعليم الفردي ، والتعليم الجماعي ، والحلقات ، أو المجالس ٠ وقد اتخذ بعض الحلقات أخيراً اسم الزوايا (جمع زاوية) ٠

ومن الممكن أن يكون بعضهم قد اتبع نموذجاً واحداً ، الا أن قسماً كبيراً منهم كان يناوب بين أكثر من نموذج ، ولا سيما ان معظم المعلمين كانوا يعلّمون أكثر من موضوع في تلك الفترة المبكرة من تاريخ التربية العربية الاسلامية ، وأن بعض النماذج يناسب بعض الموضوعات أكثر من غيرها ٠

أ ـ التعليم الزمري :

أريد من هذا التنظيم تلبية الحاجة الماسة في البداية الى تعليم القرآن الكريم لأكبر عدد ممكن من المسلمين في أقصر فترة ممكنة ،دون وجود نص مكتوب يعتمد عليه ، ذلك أن القرآن لم يكن قد جمع ووزع على الأمصار ٠ ولما كان ذلك يتطلب تكوين أعداد كبيرة من المقرئين في الوقت ذاته ، لجأ أبو الدرداء على ما يبدو الى اجراء اختبار أولي مكنه من اصطفاء ذوي المعلومات السابقة أو القدرات المتميزة ، واتخاذهم مساعدين له أو عرفاء على بقية المتعلمين ، وقسم المتعلمين بدورهم الى فئات صغيرة خص كلاً منها بأحد المساعدين ، كما جاء على لسان أحد تلامبذه :

« قال أبو عبيد الله مسلم بن مشكم ، قال لي أبو الدرداء : أعدد من يقرأ عندنا ، يعني في مجلسنا هذا ٠ فعددت ألفا وست مائة ونيفا ٠ فكانوا يقرأون ويتسابقون عشرة عشرة لكل عشرة منهم مقرىء ٠ وكان أبو الدرداء قائما يستفتونه في حروف القرآن (يعني المقرئين)، فاذا أحكم الرجل من العشرة القراءة تحول الى ابي الدرداء ٠

وكان أبو الدرداء يبتدىء في كل غداة اذا انفتل من الصلاة فيقرأ جزءاً من القرآن واصحابه محدقون به يستمعون ألفاظه ، فاذا فرغ من قراءته قام كل رجل منهم الى موضعه وجلس على العشرة الذين اضيفوا عليه ٠٠٠ »(٢٧) ٠

« **وقال يزيد بن أبي مالك** : ان أبا الدرداء هو الذي سن هذه الحلق يقرأ فيها »(٢٨) ٠

ولهذا التنظيم ميزتان رئيستان ، تتمثل الأولى في قدرته على تحقيق الاتقان المطلوب في بعض الموضوعات ولا سيما القرآن ، والثانية في اشتماله على مقومات نموه ، لأنه اتخذ من الربط الوثيق بين عمليات التعلم والاختبار والاصطفاء مبدأ عاماً يطبق في نطاق جماعة

المتعلمين كلها وعلى صعيد الزمر فيفرز المزيد من المعلمين ، وهؤلاء يلبون بدورهم حاجات أعداد أكبر من المتعلمين ، وهكذا ...

لذلك أرى أن تسمية هذه المجموعات الصغيرة بالحَلَق (جمع حلقة) ، لا يعطي فكرة صحيحة عنها ، والأحرى بها أن تسمى زمراً لأنها تضم عدداً قليلاً من المتعلمين يختص بهم معلم واحد ، يستطيع أن يعنى بهم ويتابع تقدمهم .

ومن الممكن تسمية هذا التنظيم أيضاً بتنظيم « المعلمين المساعدين » أو « العرفاء » كما ورد على لسان أحد الشيوخ القدامى . ففي رواية سويد بن العزيز (ت ١٩٤/٨٠٩): « كان أبو الدرداء اذا صلى الغداة في جامع دمشق ، اجتمع الناس للقراءة عليه ، فكان يجعلهم عشرة عشرة ، وعلى كل عشرة عريفاً، ويقف في المحراب يرمقهم ببصره . فاذا غلط أحد رجع الى عريفه ، واذا غلط عريفهم رجع الى أبي الدرداء يسأله عن ذلك . وكان ابن عامر عريفاً على عشرة »(٢٩) .

ومن الجدير بالذكر أن تلميذ أبي الدرداء هذا ، عبدالله بن عامر اليحصبي ، اتبع الأسلوب نفسه حين آل اليه أمر الاقراء في مسجد دمشق بالرغم من انتشار المصاحف نسبياً . فقد قال ابن الجزري عن ابن عامر : « لقد بلغنا عن هذا الامام أنه كان في حلقته أربعمائة عريف يقومون عنه بالقراءة ، ولم يبلغنا أحد من السلف على اختلاف مذاهبهم وتباين لغاتهم وشدة ورعهم انه انكر على ابن عامر شيئاً من قراءته »(٣٠) .

ونستطيع أن نلاحظ هنا أن ابن الجزري يطلق اسم الحلقة على مجموع المتعلمين الذين قد يبلغ عددهم الأربعة آلاف (اذا ما قسنا حجم الزمر على ما كان يعمل به أبو الدرداء ، وهو عشرة افراد) .

ب ـ التعليم الفردي :

وجد هذا التنظيم الى جانب أشكال التنظيم الأخرى من البداية بالرغم من أنه يتطلب قسطاً كبيراً من وقت المعلم . الا أن المعلمين الأوائل الذين نذروا أنفسهم لنشر الدين والذود عنه ، كانوا اما في جهاد أو تعليم أو عبادة . وهكذا تسنى لهم الوقت الكافي لأن يعنوا بالطلاب الأكفياء عناية فردية مكنت هؤلاء من الانتقال بدورهم الى مرتبة المعلمين .

ومن أمثلة هذا التعليم ما اتبعه فضالة بن عبيد الأنصاري ، الذي أقرأ في خلافة معاوية ، في تعليم طلابه . فقد كان يقرئهم كلاً على حدة، ويقول لكل منهم: خذ هذا المصحف فأمسك علي ولا ترد علي ألفاً ولا واواً . وكان الطالب يمسك عليه القرآن حتى يفرغ منه(٣١) .

جـ ـ التعليم الجماعي :

استخدم هذا التنظيم بصورة رئيسة في القصص أو الوعظ ، الا أنه استخدم كذلك في تدريس الحديث والفقه ، وفي القرآن أحيانا • والأساس فيه أن يتجه العالم الى الجماعة كلها • (ومن هنا الاسم الذي أطلقته عليه) • لذلك كان يتخير له الوقت الذي يجتمع فيه أكبر عدد من المتعلمين ، ولا سيما بعد صلاة العصر حين ينتهي الناس من أعمالهم ويؤمون المسجد للصلاة وسماع الشيخ ، ويوم الجمعة حين يضم المسجد جموعا كبيرة من داخل المدينة وخارجها • ويمكننا تشبيهه بالمحاضرة العامة في أيامنا هذه •

وهناك شواهد عديدة على هذا التنظيم نقتطف منها :

- **ان أبا الدرداء (قاضي الجند وقارئه وقاصه في خلافة عمر وعثمان رضي الله عنهما) « كان يقف في مسجد دمشق ، في أعلى الدرج ••• ويقص »(٣٢) •**
- **وان فضالة بن عبيد الأنصاري (قاضي الجند وقاصه في خلافة معاوية) كان يقوم في الناس يوم الجمعة فيعظهم قبل خروج معاوية ، ثم يخرج معاوية فيخطب ثم يصلي بالناس »(٣٣) •**
- **وان أبا ادريس الخولاني (قاضي الجند وقاصه في عهد عبدالملك ، ت ٨٠/٧٠٠) « كان يجلس بالعشيات (بعد العصر بهنيهة) على درج مسجد دمشق..وهو مقبل بوجهه على القبلة ، والناس تحته جلوس يسألونه ، يقص عليهم ويحدثهم بالأحاديث ويستفتونه فيفتيهم »(٣٤) •**
- **وأن « الناس كانوا يصلحون مصاحفهم على قراءة عطية بن قيس الكلابي (قارىء الجند في خلافة معاوية وبعدها ، ت ١١٠/٧٢٩)وهو جالس على درج الكنيسة من مسجد دمشق قبل أن تهدم »(٣٥) •**
- **وأن عبدالله بن مسعود (الصحابي المعروف) قدم الى دمشق « ودخل جامعها ، وقام على درج الكنيسة وحدث الناس »(٣٦) •**

و ـ المجالس والحلقات :

لا يتضمن المعنى اللغوي للمجالس والحلقات ما يشير الى تنظيم ، فالمجلس لا يعني أكثر من فعل الجلوس أو مكانه ، والحلقة لا تعني الا الشكل الدائري • ولكن جلوس المعلمين المرة تلو المرة للتعليم ، وتحلق الطلبة حولهم عفويا للتعلم ، كوّنا مع الزمن تقاليد وقواعد تشبه من بعض الجوانب الصفوف أو المساقات الدراسية في أيامنا هذه ، وجعلا المصطلحين مترادفين الى حد ما في هذا المجال • لذلك كان التنظيم منصبا بصورة رئيسة على المجالس والحلقات الدائمة أوشبه الدائمة ، لا على تلك التي كانت تتم عرضا أو بصورة مؤقتة بمناسبة زيارة شيخ من خارج المدينة ، أو قبول أحد الشيوخ عقد بعض المجالس نزولا عند طلب الجمهور •

والواقع أن الشواهد الأولى لا توحي بوجود نظام ماللجلوس والتحلق، فأبو الدرداء الذي كان يمضي نهاره كله في جامع دمشق ، بادئاً بصلاة الصبح ، ومنتقلا الى الاقراء على النحو الذي ذكرناه ، كان حين يفرغ من الاقراء يجلس في المسجد يحدث الناس ويفتيهم(٣٧) وواثلة بن الأسقع كان يجلس للناس في المسجد ويحدثهم(٣٨) ، وقد يملي عليهم الأحاديث فيكتبونها بين يديه(٣٩) ٠وربما استند بعض المعلمين الى احدى الدعامات الخشبية التي تقوم عليها الظلات ، وتحلق الطلبة حوله في المكان الظليل ، فهذا ترتيب يريح المعلم والمتعلم على السواء ٠ ولكن توسيع المسجد وتوزيع القسم الأكبر من مساحته الى أروقة تحف بها عشرات من العمد ، ساعدا على تنظيم الحلقات والمجالس في المكان كما أن زيادة الطلب على التعليم وتنوع محتواه دفعا الى تنظيمها في الزمان ٠ وهكذا اتخذ المعلمون المعروفون لمجلسهم أوحلقتهم موضعاً ثابتاً وزماناً محدداً بحيث يتمكن الطلبة من الحضور الى مجلس معلمهم في الموعد المحدد ، والانتقال الى آخر اذا كانوا يرغبون في سماع أكثر من معلم ٠ ومن شواهد ذلك ما ذكره سعيد بن عبد العزيز (ت ١٦٧/٧٨٤) عن تنظيم مجالس الفقه والحديث في هذا الجامع أثناء دراسته ، فقد قال : « كنا نجلس بالغدوات مع يزيد بن أبي مالك وسليمان بن موسى ، وبعد الظهر مع اسماعيل بن عبيد الله بن أبي المهاجر وربيعة بن يزيد ، وبعد العصر مع مكحول »(٤٠) ٠

كان المجلس (أو الحلقة) في تلك الفترة يسميان غالباً باسم الشيخ الذي يتولى التدريس فيه ، ولا سيما أن الشيوخ الأوائل كانوا يعلمون أكثر من مادة دراسية ٠ الا أن اختصاص المعلمين تدريجياً بموضوع محدد ، أضاف الى المجلس (أو الحلقة) الموضوع الذي يتناوله فقيل : مجلس حديث ومجلس فقه ، ومجلس وعظ أو تذكير، ومجلس اقراء، ومجلس نحو ٠٠٠٠

مركز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ومن الحلقات والمجالس التي درست فيها موضوعات مختلفة في الفترة الأولى :

ـ مجلس قبيصة بن ذؤيب (ت ٨٦/٧٠٥) ، ذكره محمد بن مسلم بن شهاب الزهري في روايته عن قدومه الى دمشق في أيام الخليفة عبدالملك بن مروان ، وقال عنه انه كان أعظم المجالس التي رآها في المسجد وأكثرها أهلا ٠وقد درس فيه الحديث والفقه(٤١) ٠

ـ حلقة سعيد بن عبد العزيز التنوخي(ت ١٦٧/٧٨٤) التي استمرت أكثر من نصف قرن ، وكان يدرس فيها الحديث والفقه(٤٢) ٠

ـ مجلس الوليد بن مسلم (ت ١٩٥/٨١٠) ، وهو مجلس حديث ومغاز وتاريخ وفقه ٠ ويبدو أنه أملى فيه مصنفاته التي بلغت سبعين كتاباً(٤٣) ٠

ومن المجالس والحلقات التي اقتصرت على موضوع بعينه نذكر ، في الاقراء :

ـ مجلس القارىء عبدالله بن عامر اليحصبي (ت ١١٨/٧٣٧) الذي تنسب اليه القراءة المشهورة بقراءة ابن عامر ٠ وقد طلب الخليفة الوليد بن عبد الملك منه الجلوس للاقراء بين الحناية والقنطرة من جامع دمشق(٤٤) ٠

ـ حلقة علي بن داود بن عبدالله ، أبوالحسن الداراني المقرىء (ت ١٠١٢/٤٠٢) ، وكان هذا الشيخ امام مسجد داريا ، فلما مات امام الجامع الأموي خرج قاضي دمشق وجماعة من أهلها الى داريا سنة ٩٩٨/٣٨٨ وجاءوا به الى دمشق ونصبوه في المحراب اماما. سكن بالمنارة الشرقية ، وكان يقرىء في آخر الرواق الأوسط من شرقي الجامع(٤٥) .

ـ حلقة الحسين بن مبشر بن عبيدالله ، ابو علي المقرىء المعروف بالكتاني (ت ٤٥٣/ ١٠٦١) . وقد أقام خمسين سنة يقرىء في الجامع ، وبقيت حلقته تحمل اسم حلقة الكتاني بعد وفاته بالرغم من أن خلفه في الاقراء كان سبيع بن المسلم المعروف بابن قيراط، وهو من كبار مقرئي الشام(٤٦) .

وفي الفقـه :

ـ حلقة كنيز بن عبدالله (ت بعد ٨٩٣/٢٨٠) للفقه على مذهب الشافعي . وكان أحمد بن طولون قد حبس كنيزاً هذا طوال سبع سنين لتحمسه الشديد لمذهب الشافعي . ولما مات الأمير خرج من السجن فجاء الى دمشق ونشر هذا المذهب فيها(٤٧) .

ـ مجلس (أو حلقة) عيلان بن زفر ، أبو الهيذام المازني (ت ٩٣٩/٣٢٨) ، وهو مجلس فقه على مذهب الشافعي أيضاً(٤٨) .

ـ مجلس (أو حلقة) أحمد بن سليمان بن حذلم ، قاضي دمشق (ت ٩٥٩/٣٤٧ وله تسعة وثمانون عاماً) ، وهي آخر حلقة فقه درس فيها مذهب الأوزاعي في هذا الجامع على ما يذكر ابن عساكر(٤٩) .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وفي الزهـد والتصـوف :

ـ حلقة القاسم بن عثمان الجوعي الزاهد (ت ٨٦٣/٢٤٨) . قال عبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي : « دخلت دمشق على كتبة الحديث ، فمررت بحلقة قاسم الجوعي ، فرأيت نفراً جلوساً حوله وهو يلقي مواعظه ، فجعلت فائدتي من دمشق(٥٠) .

ـ مجلس أحمد بن يحيى ، أبو عبدالله بن الجلا (ت ٩١٨/٣٠٦) . وكان أبو عبدالله ابن الجلا من أهل بغداد ، انتقل الى الشام وأقام في الرملة ودمشق . وكانت له جماعة كبيرة تختلف اليه(٥١) .

وفي النحـو :

ـ حلقة علي بن طاهر بن جعفر ، أبوالحسن القيسي السلمي النحوي (ت ٥٠٠/ ١١٠٧) وقد وقف في حلقته خزانة تضم كتبه(٥٢) .

ويلاحظ في هذه الحلقات أن الطلاب كانوا يتخذون أماكنهم بحسب زمن وصولهم الى الحلقة ، عملا بالسنة التي تقضي بأن يجلس الشخص حيث تنتهي به الحلقة ، كما يلاحظ

أن بعض المعلمين كانوا يوصون بحلقتهم الى بعض طلابهم من بعدهم • فقد جاء يزيد بن عبدالملك الأموي أيام طلبه العلم الى حلقة الفقيه مكحول في جامع دمشق ، فلما رآه أصحاب مكحول هموا بالتوسعة له ، فقال لهم مكحول : دعوه يجلس حيث انتهى به المجلس يتعلم التواضع(٥٣) • وقد أوصى مكحول بحلقته بعد وفاته الى تلميذه ثابت بن ثوبان • الا أن طالبا آخر من طلابه جلس فيها بعده(٥٤) •

كما كان التلميذ يطلب أحياناً من أستاذه أن يوصي له بحلقته ، فحين رأى يزيد بن عبدالصمد أن معلمه عبيد الله بن عبدالكريم أبا زرعة الرازي (ت ٨٤٢/٢٢٨) يوشك أن يعود الى بلده ، قال له : يا أبا زرعة اجعلني خليفتك في هذه الحلقة ، فأجابه الى طلبه(٥٥) •

وهكذا نرى أن انتظام الحلقات كان يعني استمرارها في المكان نفسه من الجامع وانتقالها من شيخ الى آخر ، مع محافظتها غالباً على الموضوع نفسه والاتجاه نفسه •

ومن الحلقات التي اجتمعت فيها هذه الصفات في نهاية القرن الخامس الهجري « الزاوية الغربية » وهي حلقة تدرس الفقه على المذهب الشافعي ، بدأها الشيخ نصر بن ابراهيم المقدسي الذي أقام في دمشق يدرس في ركن يقع في الزاوية الشمالية الغربية من الجامع من عام ١٠٨٧/٤٨٠ حتى وفاته عام ١٠٩٧/٤٩٠ ، دون أن يتقاضى أجرا أو يقبل صلة (وكان يقتات من غلة تحمل اليه من أرض كانت له بنابلس ، يخبز له منها في كل ليلة قرص في جانب الكانون(٥٦) • واستمرت الحلقة بعده حاملة اسمه حينا ، واسم « الزاوية الغزالية » حيناً آخر نسبة الى أبي حامد الغزالي الذي جلس فيها فترة ، حتى صفر من سنة اثنين وسبعين وخمسمائة ، وفيها وقف السلطان (الملك الناصر) قرية حزم باللوى من حوران على الجماعة الذين يشتغلون بعلم الشريعة أو بعلم يحتاج اليه الفقيه و (الى) الحضور لسماع الدرس بالزاوية الغربية من جامع دمشق المعروفة بالفقيه الزاهد نصر المقدسي رحمه الله تعالى وعلى من هو مدرسهم بهذا الموضع من أصحاب الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه ، وجعل النظر (في الوقف) للشيخ قطب الدين النيسابوري رحمه الله تعالى ••• » ، كما يقول أبو شامة في الروضتين(٥٧) • وبحصول هذه الحلقة على الوقف استكملت جميع الخصائص التي تميزت بها المدارس التي نشأت خارج الجامع بدءاً من عام ١٠٩٨/٤٩١ كما رأينا ، وهكذا أصبح من الطبيعي أن يطلق عليها اسم المدرسة الى جانب الاسمين السابقين وهما : الحلقة والزاوية(٥٨) •

□ **الخلاصة :**

المسجد الجامع بدمشق هو المؤسسة التربوية الأم التي حملت مسؤولية التربية العربية ــ الاسلامية بصورة رئيسة في المدينة وما حولها في القرون الأربعة الأولى للهجرة • وقد ازدهرت فيها أشكال من التقديم والتنظيم ، أسهم فيها أولو الأمر بتعيين قراء وقصاص وفقهاء للجند يمارسون عملهم داخل الجامع ، وعمد المعلمون الى تكييف طرائقهم بحسب

الأهداف التي يعملون من أجلها • وهكذا تمايزت موضوعات التعليم تدريجياً ، وانصب اهتمام كل فئة منهم على تعميق ما تتقنه منها، دون اغفال التكامل بين الموضوعات المختلفة والتنسيق فيما بينها •

وحين شعرت بعض الفئات برسوخ أقدامها في الميدان الذي تعمل فيه ، بادرت الى انشاء مؤسسات خاصة بها معتمدة على الخبرات التي اكتسبتها في الجامع • وأول هذه الفئات الزهاد والمتصوفة الذين أقاموا لأنفسهم دويرات وخوانق ، ذكرت لنا المراجع منها أول ما ذكرت « دويرة حمد » التي أنشئت في بداية القرن الخامس(٥٩) • ولم يتأخر القراء عنهم، فقد أنشأ رشا بن نظيف أولى دور القرآن بدمشق وهي « دار القرآن الرشائية » عام ٤٠٠/١٠٠٩(٦٠) • أما الفقهاء فبعد أن أقام بعضهم مجالس لهم في بيوتهم(٦١) ، أنشأ أولو الأمر لهم المدارس بدءاً من نهاية القرن الخامس ـ كما رأينا(٦٢) • ولم يأت دور المحدثين في الحصول على مؤسسات خاصة حتى أواسط القرن السادس « حين بنى (نورالدين محمود بن زنكي) بدمشق أيضاً دار الحديث (النورية) ووقف عليها وعلى من بها من المشتغلين بعلم الحديث وقوفاً كثيرة • وهو أول من بنى دار حديث في ما علمنا » ، كما يقول أبو شامة في أول الروضتين في ترجمة نور الدين(٦٣) •

ولكن المؤسسات الجديدة لم تضعف التدريس في المسجد الجامع باستقطاب الأكفياء من المعلمين في كل ميدان ، بل زادته شمولا وعمقا، لحرص المعلمين البارزين على الاحتفاظ بمكانهم في الجامع الى جانب الوظائف التي تبوؤوها في المؤسسات الجديدة ، ولاحتضان الجامع عدداً من هذه المؤسسات الجديدة بين ظهرانيه ، كالزاوية الغربية وغيرها من مدارس الفقه • كما أن ازدياد المؤسسات وتنوعها لم يخل بوحدة نظام التربية العربية الاسلامية وتكامله ، لأن المؤسسات المختلفة انطلقت من الأصل نفسه وراحت تدور حوله، كما تفعل الأقمار في المنظومة الفلكية الواحدة•

□ الحواشـــي :

١ ـ عبد القادر النعيمي ، الدارس في تاريخ المدارس ، نشروتحقيق جعفر الحسني ، المجمع العلمي العربي بدمشق ، ١٣٦٧ هـ/١٩٤٨ م ، ج ١ ، ص ٥٣٧ •

٢ ـ ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق (مخ ظ ٢) ، ١٨٤/٥ ، ترجمة خالد بن اللجلاج ، جاء فيها : « كان خالد بن اللجلاج على بناء مسجد دمشق سنة ١٤ هـ ، اي سنة فتح دمشق » •

٣ ـ المصدر نفسه (منجد ٢) ١٤ ، جاء فيه : « سمعت أبازرعة يقول : مسجد دمشق خطه ابو عبيدة بن الجراح وكذلك مسجد حمص » •

٤ ـ راجع : ملكة أبيض ، « الدور التربوي للمسجد الجامع بدمشق من الفتح حتى عام ٨٦ هـ/٧٠٥ م » في : دراسات تاريخية ، العدد ٧ ، ك ٢/يناير ١٩٨٢ ، ص ٩٨ ـ ١١٥، دمشق •

٥ ـ تاريخ مدينة دمشق (منجد ١) ، ٣١٥ ، جاء فيه ان حلق القراء الذين علمهم أبو الدرداء (رض) كانت تضم اكثر من الف وستمائة قارىء •

٦ ـ المصدر نفسه (منجد ٢) ، ١٨ ، جاء فيه أيضا أن البناءاستمر من ست الى تسع سنوات ٠

٧ ـ المصـدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٢٦٦/٨ ب ، ترجمـة :عبادة بن الصامت ، وهي تضم النص كله ٠

٨ ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٢١٣/١١ ب ، ترجمة :عطية بن قيس الكلابي ، جاء فيها عن الهيثم بن عمران ، انه كان يدخل مع مشيخة الجند على معاوية ، وعن ابي زرعه : انه كان يدخل مع مشيخة المسجد ٠٠ راجع : تاريـخ ابي زرعة الدمشقي ٣٤٥/١ ٠

٩ ـ المصدر نفسه (منجد ١) ، ٣١٥ ، و (مخ ظ ٢) ٢٦٤/١٣ أ ، ترجمة : عويمر بن زيد ، أبو الدرداء ٠

١٠ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٣٩٢/١٤ أ ، ترجمـة :فضالة بن عبيد الانصاري ، و (مخ باريس) ، ٢٢٥/١٩ ب ترجمة : أبو قنان ،طلحة بن ابي قنان ٠

١١ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٢٦١/٨ أ ، ترجمة : عائذالله بن عبدالله ، أبو ادريس الخولاني ٠

١٢ـ المصدر نفسه : ترجمة عطية بن قيس ، ذكرت سابقا ٠

١٣ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ١٤٩/٩ أ ، ترجمة : عبدالله بن عامر اليحصبي ٠

١٤ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٢٣/١٨ أ ، ترجمة : يحيى بن الحارث الذماري ٠

١٥ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٥٠٥/١٦ أ ، ترجمة : مروان ، أبو عبد الملك ٠

١٦ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٢٨٤/١٣ أ ، ترجمة : العلاء بن الحارث الذماري ٠

١٧ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٥٠٤/١٤ ب ، ترجمة :قيس بن موسى الأعمى ٠

١٨ـ المصدر نفسه : الترجمة نفسها ٠

١٩ـ المصدر نفسه : (مخ ظ ٢) ١٣٩/١٨ أ ترجمة يزيد بن السمط ٠

٢٠ـ المصدر نفسه (مخ باريس) ، ٢/١٨ أ ، ترجمة : يزيدبن يوسف ٠ اضافة الى المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ١٣٤/٣ب، ترجمة : أيوب بن تميم ، جاء فيها : كانت قراءة الجندعلى أبي عبـد الملك القارىء ، والامـام يحيى بن الحـارث الذماري ، وفيها ايضا : يزيد بن السمط ويزيد بن يوسف فقيها الجند ، وابو خليـد الدمشقي وأيوب بن تميـم قارئا الجند ٠

٢١ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٢٠٧/٨ أ ، ترجمة : عاصم بن عمر بن قتادة ٠

٢٢ـ ابن الجوزي : سيرة عمر ، ص ٩٤ ٠

٢٣ـ تاريخ مدينة دمشق (مخ باريس) ، ٧٠/١٨ ب ، ترجمة: يونس بن ميسرة بن حلبس ٠

٢٤ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٤٢٢/١٧ ب ، ترجمـة :وراد أبو الدر ٠

٢٥ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٣٠٧/١٥ ب ، ترجمـة :محمد بن مسلم بن شهاب الزهري ٠

٢٦ـ المصدر نفسه (منجد ١) ، ٣١٥ ٠

٢٧ـ المصدر نفسه (منجد ١) ، ٣١٥ ٠

٢٨ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٢٦٤/١٢ أ ، ترجمة : عويمر بن زيد ، أبو الدرداء ٠

٢٩ـ الذهبي ، طبقات القراء ، ٦٣٣ ٠

٣٠ـ ابن الجزري ، النشر في القراءات العشر ، ٢٦٤/٢ ٠

٣١ـ تاريخ مدينة دمشق (مخ ظ ٢) ، ٣٩٢/١٤ أ ، ترجمة : فضالة بن عبيد الانصاري ، سبق ذكرها ، والذهبي ، طبقات القراء ، ص ٦٥٠ ٠

٣٢ـ تاريخ مدينة دمشق (مخ ظ ٢) ،ترجمة : أبو الدرداء ،سبق ذكرها ٠

٣٣ـ المصدر نفسه (مخ باريس) ، ١٩ ، ٢٢٥ ب ، ترجمة :أبو قنان ، سبق ذكرها ٠

٣٤ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ١٦١/١٨ أ ، ترجمة : يحيى بن سعيد الدمشقي ٠

٣٥ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ترجمة : عطية بن قيس الكلابي ، سبق ذكرها ٠

٣٦ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٤٩١/١٢ أ ، ترجمة : عمارة بن سلمان ٠

٣٧ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٥١١/١٠ ب ، ترجمة : عبدالواحد الدمشقي ، وغيرها ٠

٣٨ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٢٣٣/١٩ ب ، ترجمة : أبوعامر الرحبي ٠

٣٩ـ المصدر نفسه (مخ ظ) ، ٤٠٩/١٧ أ ، ترجمة : واثلة بن الأسقع ٠

٤٠ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٢٥٦/٧ ب ، ترجمة :سليمان بن موسى الأشدق ٠

٤١ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٣٠٧/١٥ ب ، ترجمة :محمد بن مسلم بن شهاب الزهري ٠

٤٢ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ١١٤/٧ أ ، ترجمة : سعيد بن عبد العزيز ٠

٤٣ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٤٧١/١٧ ب ، ترجمة : الوليد بن مسلم ٠

٤٤ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ١٤٦/٩ أ ، ترجمة : عبدالله بن عامر اليحصبي ، وتاريخ ابي زرعة ، ٣٤٣/١ وفي تاريخ مدينة دمشق (منجد ٢) ، ١٤ : العنيبة يعني القنطرة الغربية قرب الباب الصغير ٠

٤٥ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٣١٠/١٢ ب ، ترجمة :علي بن داود ، أبو الحسن الداراني ٠

٤٦ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ٤٧/٥ أ ، ترجمة : الحسين بن مبشر بن عبيد الله ، ابو علي المري ٠

٤٧ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٥٥٩/١٤ أ ، ترجمة :كنيز بن عبد الله ، أبو علي الخادم ٠

٤٨ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٣٥٠/١٤ أ ، ترجمة :عيلان بن زهر ٠

٤٩ـ المصدر نفسه (مختصر ابن منظور) ، ٣ ، ترجمة : احمد بن سليمان بن حذلم ٠

٥٠ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٤٤٤/١٤ أ ، ترجمة :القاسم بن عثمان الجوعي ٠

٥١ـ المصدر نفسه (مخ احمد الثالث) ، ٤٠٢/١ ، ترجمة :احمد بن يحيى ، أبو عبد الله بن الجلا ٠

٥٢ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٤٣٤/١٢ أ ، ترجمة : علي بن طاهر بن جعفر ، أبو الحسن القيسي السلمي النحوي ٠

٥٣ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ١٦١/١٨ أ ، ترجمة : يزيد بن عبد الملك ، الخليفة الأموي ٠

٥٤ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٢٨٤/١٣ أ ، ترجمة : العلاء بن الحارث الذماري ٠

٥٥ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٥٤١/١٠ أ ، ترجمة : عبيدالله بن عبد الكريم ، أبو زرعة الرازي ٠

٥٦ـ المصدر نفسه (مخ ظ ٢) ، ٣٥٢/١٧ ب ، ترجمة :نصر بن ابراهيم المقدسي ، الفقيه الشافعي الزاهد ٠

٥٧ـ الدارس في تاريخ المدارس ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٤١٣ ٠

٥٨ـ المصدر نفسه ٠

٥٩ـ تهذيب ابن عساكر ، ٤٣٥/٤ ، ترجمة حمد بن عبدالله ،أبو الفرج المقري (ت ٤٠١/١٠١٠) ٠ وقد وقف هذا الشيخ داره لسكنى الزهاد والصوفية ٠

٦٠ـ الدارس في تاريخ المدارس ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١١ ٠

٦١ـ تاريخ مدينة دمشق (مختصر ابن منظور) ، ترجمة : احمد سليمان بن حذلم ، وفيها انه كان لهذا الفقيه مجلس في الجمعة يملي فيه في داره ، بالاضافة الى حلقته الدائمة في جامع دمشق ٠

٦٢ـ اشارة الى المدرسة الصادرية التي جاء ذكرها في الصفحة الاولى من البحث ٠

٦٣ـ الدارس في تاريخ المدارس ، ج ١ ، ص ١٠٠ ٠

□ مراجـع البحث :

١ ـ المصادر القديمـة :

استندت في هذا البحث الى مصدر رئيس هو :

- ابن عساكر (علي بن الحسن) ، تاريخ مدينة دمشق ، كتبه بين ٥٢٨ هـ/١١٣٤ م و ٥٥٩ هـ/١١٦٤ م • واستمر يعمل فيه اضافة وتصحيحا حتى نهاية حياته سنة ٥٧١ هـ/١١٧٦م • وهو في ١٩ مجلدة كبيرة • وقد استعنت منه بما يلي :
- النسخة المخطوطة التي وقفها سليمان باشا العظم بدمشق ،وهي من مخطوطات المكتبة الظاهرية بدمشق • اشرت اليها في الحواشي بـ (مخ ظ ١) •
- النسخة المخطوطة التي وقفها أسعد باشا العظم على مدرسة والده بالخياطين بدمشق ، وهي من مخطوطات المكتبة الظاهرية ايضا ، اشرت اليها في الحواشي بـ (مخ ظ ٢) •
- نسخة باريس ، بالنسبة للمجلدة الأخيرة من المخطوط ، وهي تشكل ـ في رأيي ـ ذيلا له كتبه ابن المؤلف (القاسم) ، وفيها ترجمات اضافية • اشرت اليها في الحواشي بـ (مخ باريس) •
- مختصر ابن منظور (محمد بن المكرم الانصاري) لتاريخ مدينة دمشق (مخطوط) ، اشرت اليه في الحواشي بـ (مختصر ابن منظور) •
- نسخة مكتبة احمد الثالث باستامبول لبعض اجزاء المخطوط، اشرت اليها في الحواشي بـ (مخ احمد الثالث) •
- نسخة ييل ، رمزت لها بـ (مخ ييل) •
- نسخة كامبردج ، رمزت لها بـ (مخ كامبردج) •

وقد اعتمدت في هذه النسخ على الصور والافلام التي تقتنيها المكتبة الظاهرية بدمشق • وجدير بالذكر أن مخطوطات المكتبة الظاهرية انتقلت أخيرا الى مكتبة الأسد بدمشق •

- القسم المطبوع الذي حققه الدكتور صلاح الدين المنجد وصدر عن المجمع العلمي بدمشق ، ١٩٥١ و ١٩٥٤ في جزأين يشكلان معا المجلدة الاولى من الكتاب • وقد اشرت اليهما في الحواشي بـ (منجد ١) و (منجد ٢) •
- القسم المطبوع الذي حققه الأستاذ محمد احمد دهمان ،وصدر عن المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٦٣ • وهو يترجم لعدد من الأعلام بادئا « ببشر » ومنتهيا « بثابت » •
- هذا وقد طبعت اقسام جديدة من المخطوط أخيرا ولكن لم يتسن لي بعد مقابلتها مع الاصول التي احتفظ بها •
- وهناك تهذيب ابن عساكر الذي نشره عبدالقادر بدران واحمد عبيد في سبع مجلدات ، بين ١٩١١ و ١٩٣٢ بدمشق • وهو يغطي التاريخ من بدايته حتى قسم من حرف العين •



□ أما المصادر الأخرى فهي :

- ابيض (ملكة) ، التربية والثقافة العربية ـ الاسلامية في الشام والجزيرة ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٨٠ •
- ابيض (ملكة) ، « الدور التربوي للمسجد الجامع بدمشق من الفتح حتى عام ٨٦ هـ/٧٠٥ م في : دراسات تاريخية ، العدد ٧ ، لـ ٢ ، يناير ١٩٨٢ ، ص ٩٨ ـ ١١٥ ، دمشق •
- ابن الجزري (محمد بن محمد) ، النشر في القراءات العشر، مطبعة مصطفى محمد ، القاهرة ، د•ت •
- ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي) ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، مطبعة المؤيد بمصر ، ١٣٣١ هـ •
- الذهبي (محمد بن احمد) ، طبقات القراء ، استامبول ،مطبعة المساعي ، ١٣٣١/١٩١٣ •
- ابو زرعة (عبد الرحمن بن عمر النصري) ، تاريخ ابي زرعة الدمشقي ، تحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ، ١٩٨٠ •
- النعيمي (عبد القادر) ، الدارس في تاريخ المدارس ،نشر وتحقيق جعفر الحسني ، المجمع العلمي العربي بدمشق ، ١٣٦٧ هـ/١٩٤٨ م ، جزءان •

الشعر والسلطة في العصر المملوكي*

د. ياسين الأيوبي

تراوح تأثير السلطة على الشعر والشعراء والكتّاب، في العصر المملوكي، ما بين الهبات والصدقات التي كانت تمنح لسائر القطاعات ومنها قطاع الشعراء ... والرعاية المباشرة من توظيف، ومصاحبة، الى مطارحة الشعر، واقتراح الموضوعات، وما الى ذلك .. وهو ما تعالجه العناوين الآتية :

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

أولا ـ علاقة السلطة بالشعر

أردنا بذلك، نظرة السلطان الى جمهرة الشعراء، وكيفية تعامله معهم، مما أدى الى نمطيـة معينة مـن الكتابة الشعريـة، هي وليدة مواقف وأحاسيس معظمها الى جانب السلطة .

١ ـ فضل الملوك والأمراء :

من الأمثلة الدالة على ذلك، حكاية االشاعر المصري، **جمال الدين ابن نباتة** المتوفى سنة ٧٦٨ هـ مع الملكين الأيوبيين **المؤيد أبي الفداء** وولده **الأفضل** حيث بلغت منزلتـه لديهما ولا سيما المؤيد، درجة لم يرق اليها شاعر آخر، باستثناء قلة، بينهم **أبو الطيب المتنبي** مع الأمير **سيف الدولة الحمداني**، **وصفي الدين الحلي** مع ملوك بني أرتق والملك المؤيد نفسه، وسيأتي الكلام عليهما فيما بعد .

لقد تقدم الملك المؤيد(١) (وهو أحد الأمراء الأيوبيين الذين أكرمهم الملك **الناصر محمد بن قلاوون** فاقطعه ولاية حماة، وجعله ملكا عليها لما تمتع به المؤيد من قدرات ومناقب

علمية وأدبية وخلقية رفيعة ، وقد توفي المؤيد سنة ٧٣٢ هـ/١٣٣١ م) قدم للشاعر ابن نباتة من النعم والمراتب والهبات ، الشيء الكثير ، عبّر عنها الشاعر وصورها في شعره بأمانة تكاد تكون حرفية ، وهو ما عرف لدى الشاعر « **بالمؤيديات** » . فقد كفاه المؤيد ذل السؤال وابتذال الشعر فاجازه وأنابه ووظف له راتبا كل عام (٢) ثم توطدت العلاقة ، فغدا الشاعر صفي المؤيد وصاحبه ورفيقه في مناسبات عدة ولا سيما مجالس الأدب والشعر مع عدد آخر من الشعراء والأدباء ، فكان لا بد من نظم قصائده « المؤيديات » التي حملت شكر الشاعر وطمأنينة روحه المتعطشة الى حاكم أديب عالم كأبي الفداء .

« صنتني عن أذى الزمان وقد حا   ول حربي واستكبر استكبارا
وانبرى غيثك الهتون بجدوى   علمتني مدائحا لا تبارى »(٣)

ثم يقول :

« لولاك ما أمست قريحتي   الكليلة شاعره
انت الذي روت غمائمه   رباي العاطره
فلقد وجدت ديار ملكك   بالسعادة عامره
قهرت حماة لي العدا   فحماة عندي القاهره »(٤)

ولم يكن **صفي الدين الحلي** (المتوفى سنة ٧٥٠ هـ/١٣٤٩ م) أقل تنعما مع **الملك المؤيد** ، من **ابن نباتة** ، فقد حظي هو الآخر بأياد بيضاء وأيام سنية ، سال فيها مداد حبره الشعري ، وعبر عن ذلك بقصائد وموشحات حفظها لنا ديوانه المطبوع ، من هذه القصائد واحدة بعنوان « الملك الجامع الفضائل » ومطلعها :

« راجع الطرف باللقا وسنه   ان ذاق غمضا من بعدكم وسنه
ولو بمدح المؤيد اعتبروا   لبدلت سيئاتهم حسنه
الملك الجامع الفضائل والبا   ذل في الصالحات ما خزنه
... أوسعت للعبد من هباتك ما   اضاق عن حمل بعضه عطنه
آنسه فضلكم فما طلبت   مسكنه نفسه ، ولا سكنه
أسلاه عن أهله صنيعكم   به ، وانساه ظلكم وطنه .. »(٥)

وقال **الحلي** ، من قصيدة يشكر فيها انعامه وقد حمل اليه تحفا وكسوات البيت وآلاته ومهماته جميعها :

« وقافية شبيه الشمس حسنا   تردد بين كفي واليراع
لها فضل على غرر القوافي   كما فضل البقاع على البقاع
غدت تثني على علياك لما   ضمنت لربها نجح المساعي »(٦)

ولم تكن علاقة شاعرنا بالملك **الأفضل**،أقل وثوقاً مما كانت عليه مع **المؤيد** · بل تجاوزت العلاقة كل المقاييس السابقة المألوفة بحيث « تحولت الى نوع من المخالطة الكفوءة» أو المتكافئة ، فيخرجان معاً الى الصيد ، ويلعبان في رماية البندق ، فتُحمل الهدايا والتحف من الأفضل الى الشاعر الذي كان يبعث الى الملك بغلام تركي يعتذر اليه عن الانقطاع ويبدي شغفاً بلقياه » (٧) ·

أما العلاقة التي تعد نموذجاً للعلاقات المميزة بين الشعراء والحكام ، **فهي** تلك التي كانت **للصفي الحلي** مع ملوك بني أرتق الذين حكموا مدينة « **ماردين** » من قبل سلاطين المغول ، ومُنحوا ـ كملوك بني أيوب في حماة ـ استقلالا ذاتياً واسع المدى ، دفعت **الشاعر الحلي** الى الاقامة الطويلة في بلاطهم ، يعيش مع ملوك هذه المدينة أحلى أيام عمره ، بمعزل عن الفتن والحروب والمطامع الجشعة · وهكذا استقر الشاعر في كنف بني أرتق استقراراً نادراً ، فكان له مرتب يتقاضاه من ملوك بني أرتق ، جمع منه ومن الأعطيات والهدايا العديدة ، ومن أرباحه التجارية ، ثروة كبيرة بلغت حدود المائة ألف دينار(٨) فكانت قصائده « الأرتقيات » التي سماها :« **درر النحور في مدائح الملك المنصور** » نجم الدين أبي الفتح غازي ـ وهي عبارة عن تسع وعشرين قصيدة ، كل واحدة منها على حرف من حروف الهجاء ، تبدأ أبيات القصيدة كلها ، وتنتهي بحرف واحد ، وهكذا القصائد التسع والعشرون(٩) ·

نورد على ذلك بيتين ، من قصيدته الهمزية :

« ألهيتُ عن قومي بملكٍ عنده تنسى البنون فضائل الأباء
اني تركت الناس حين وجدته ترك التيمم في وجود الماء »(١٠)

هذا من حيث العطاء المادي والمعنوي ،الذي رمزنا اليه بمثالين اثنين، واحد للشاعر **ابن نباتة المصري** ، والثاني **لصفي الدين الحلي** ، والأمثلة على ذلك كثيرة لا مجال لعرضها ·

أما من حيث التأمين الحياتي الدائم ، فقد قامت السلطة بما يشبه وظائفنا الحكومية اليوم ، ووظفت معظم الكتاب والشعراء في شتى ميادين الخدمات الرسمية العامة ذات النفوذ ، نورد بعض الأسماء على سبيل التأكيد كالشاعر ابن نباتة الذي استطاع بفضل القاضي **شهاب الدين بن فضل الله العمري** ،أن يحقق حلماً طالما راوده وهو التوقيع في ديوان السلطان أو نائبه · وهي وظيفة عالية، لم يكن يقوم بها الا كتّاب الانشاء ، ثم كتّاب السر(١١) وكان ذلك سنة ٧٤٣ هـ ،في حكم السلطان **الناصر أحمد** بن السلطان الناصر محمد بن قلاوون ·

ومن الأسماء الأدبية الأخرى التي شغلت مناصب عالية في دولة المماليك ، كل من الشعراء « الأمير سيف الدين أبي الحسن علي بن عمر بن قزل المعروف « بالمُشِدّ » الذي تولى

شد الدواوين بمصر سنوات طوالا »(١٢)والشاعر الشيخ الامام الرباني أبي زكريا يحيى بن يوسف بن عبد السلام **الصرصري الضرير** »(١٣) والشاعر الأمير جمال الدين موسى بن **يغمور بن بليمان** ، الذي رقي رتبة النيابة ، وكان أول المستشارين لدى السلطان **الظاهر بيبرس** الذي لم يكن يصغي الا اليه، يفصل ما يشير به عليه ، وقد توفي سنة ٦٦٣ هـ (١٤) . والرئيس الشاعر كمال الدين أحمد بن عبد العزيز المعروف **بابن العجمي** ، كتب للملك الناصر صلاح الدين يوسف، وكان من أعيان الكتّاب وأماثلهم(١٥) والشاعر القاضي علاء الدين أحمد بن عبدالوهاب المعروف **بابن بنت الأعز** الذي تولى منصب القضاء وحسبة القاهرة ونظر الأحباس ، فضلا عن التدريس ، وقد توفي بالقاهرة سنة ٦٩٩ هـ (١٦) .

وبكلمة موجزة ، نقول : ان هناك نقلة نوعية ، حدثت لشعراء هذا العصر وكتّابه، بحيث لا نكاد نجد واحداً منهم لم يكن في أعلى الوظائف ، وملقبا بأحسن الألقاب ، كالأمير ، والرئيس ، والشيخ ، والصاحب ، وغيرها مما لم نعهده مع معظم شعراء بني العباس ولا بني أمية ، على عظمة هؤلاء وطول باعهم الشعري والسياسي . وكله يؤكد علو المكانة التي عرفها شعراء المماليك ، وتقدير السلاطين والأمراء ، لعلمهم وادبهم .

ونمثل لذلك أيضاً بالصاحب والوزير شمس الدين محمد بن عثمان المعروف **بابن السلعوس** ، أحد الشعراء الكتّاب المقربين جداً من الملك **الأشرف خليل** بن قلاوون . الذي عينه في زمن والده ، محتسب دمشق ، ثم لما مات المنصور **قلاوون** ، عينه الأشرف وزيراً ، له المقام العالي ، والحظ الأوفر من وجدان الملك ، « فكان اذا ركب ، تمشي الأمراء الكبار في خدمته » ، حتى الوزير علم الدين سنجر الشجاعي كان يقف في خدمته(١٧)

وفيما يتعلق بوظائف الدواوين ، كانت هناك وظيفة كاتب الانشاء التي قسمها المماليك الى طبقتين :

الأولى : كتّاب الدست : وهم الذين يجلسون بين يدي السلطان وتحت كاتب السر ، وقد رأسهم في البداية ، الكاتب القاضي محيي الدين بن عبدالظاهر ، الذي جعل كاتب الديوان ذا مقام عال ، يحافظ عليه معظم سلاطين المماليك من بعد .

والثانية : كتّاب الدرج ، وهم الموقعون على ما يصدر عن كاتب السر أو الأمير أو الوزير(١٨) .

وعلى هذا فان كتابة السر التي تقلدها عدد من الكتاب والشعراء ، هي بمثابة وسام يعلقه سلاطين المماليك على صدور الكتّاب والشعراء ، لأنهم وضعوهم ، بذلك في موضع لم يكن يعرفه أو يتوصل اليه خاصة السلطان وكبار رجال الدولة ، الذين أصيبوا بالغيرة والحسد الشديدين ، لما كان يملكه الكاتب من أسرار ، طالما سعوا هم اليها بطريقة من الطرق . فصح فيه ـ أي كاتب السر ـ قول عبدالله **بن الأزرق** ، ان هو وشى أو تلاعب بالأسرار :

« فلا فرق عندي بين قاض وكاتب ‏‏ وشى ذا بحق او قضى بباطل »(١٩)

عدا الوظائف العالية التي شغلها الشعراء والكتاب ، حظي هؤلاء بنعمة أخرى هي احتضانهم معنوياً وعملياً من قبل السلاطين والأمراء الكبار ، فيحسبون على هذا البلاط أو ذاك ، ويكتسبون هذه الصفة فتلتصق بهم، كما يلصق اللقب أو الكنية ، فيقال عن هذا الشاعر أو غيره ، من شعراء الملك الناصر ، أو الظاهر ، أو المنصور ٠٠ وهكذا ٠٠ كما نسب الشاعران **ابن نباتة وصفي الدين الحلي** ـ في مرحلة طويلة من حياتهما ـ الى البلاط الأيوبي ، لدى الملكين **المؤيد والأفضل**، اللذين حكما حماة في ظل دولة المماليك ٠

وكانتساب الشاعر تاج الدين التنوخي ـ محمد بن عبد المنعم ـ المعروف **بابن شقير** الى بلاط **الملك الناصر** (صلاح الدين يوسف بن عبدالعزيز)(٢٠) ٠

أو الشاعر أمين الدين ، علي بن عثمان، المعروف **بأمين الدين السليماني** الذي وصفه **ابن تغري بردي** بقوله : « كان فاضلا مقتدراً على النظم ، وهو من أعيان شعراء الملك الناصر صلاح الدين يوسف صاحب الشام »(٢١)

أو الشاعر محمد بن يوسف **التلعفري** الذي نسبه ابن تغري بردي الى شعراء الملك الأشرف موسى شاه أرمن الأيوبي(٢٢) ٠

وقد لا نصل الى نهاية اذا نحن تقصينا محاضن الشعراء « ومرابضهم » في البلاطات والقصور ، لأن هذا كان من دأب السلطة المملوكية ومن استظل بظلها من الحكام والسلاطين البعيدين عن مركز السلطة في الديار المصرية ، يكرمون الأدب وأهله ، ويسعون الى استرضاء الناس وكسب تأييدهم، ومن أقدر على اذاعة أخبارهم ، ونشر فضائلهم ، من الشعراء ؟

من أجل ذلك لم يكتف السلطان بالتوظيف و « التنسيب » وصرف المعاش ، بل كان يوزع الصدقات الدورية على الشعراء الذين لم يكن لهم حظوة دائمة في الوظيفة أو « الاحتواء » البلاطي ٠٠ ويمنح المكافآت والخلع والهدايا، حتى اذا حُجبت الصدقة عن بعض الشعراء ارتفع صوتهم معترضين ، منتقدين ، كما فعل الشاعر أبو عمرو عثمان بن سعيد المعروف (**بابن تَوْلوا**) ساخراً من قاضي مصر يومئذ ، حينما أمر بقطع صدقات الشعراء ، باستثناء الشاعر **أبي الحسين الجزار** ، فقال ابن تولوا :

« تقدم القاضي لنوابه | بقطع رزق البَرِّ والفاجرِ
وفقر الجزّار من بينهم | فاعجب للطف التيس بالجازر »(٢٣)

وهو القائل ، هاجيا بألم ومرارة ، واقعه المعيشي في مصر :

« يا أهل مصر وجدت أيديكم | عن بسطها بالنوال ، منقبضه
فمذ عدمت الغذاء عندكم | اكلت كتبي كأنني أرضه »(٢٤)

٢ ـ تأثير السلطة المباشر في النتاج الأدبي :

بلغ تأثير الملوك والأعيان في حياة الكتّاب والشعراء ، حد التدخل المباشر في نتاجهم الأدبي ، من نظم ، وجمع أشعار ودواوين ،واقتراح الفنون الشعرية وأوزانهاوقوافيها، أو تأليف وتصنيف ، أو حتى « تأمير » كماحصل **لابن نباتة** في البلاط المؤيدي(٢٥) ٠ وتلك مأثرة أخرى من مآثر هذا العصر وسلاطينه ، لا يسع الدارس نكرانها أو تجاهلها٠

فأخبار **ابن نباتة** في البلاط الأيوبي الحموي ، بادية لكلذي اهتمام بشعرهوعصره، فقد جمع وألف وصنّف معظم نتاجه ، بطلبمن الملك المؤيد ، مباشرة أو عن طريقكتّابه وأولياء دولته ، أورد بعضها على سبيلالمثال:

« **منتخب الهدية في المدائح المؤيدية** » وهي قصائد المدح المسطرة في الملك **المؤيـد** ، أمره بجمعها أحد أولياء الدولة المؤيدية لتقديمها هدية الى الملك المؤيد(٢٦) ٠

« **سرح العيونفيشرحرسالة ابنزيدون**»وهو عمل نقدي ، طلبه منه المؤيد شخصيـاً والح عليه بقبول هذه المهمة ، بعد أن اعتذر**ابن نباتة** ، في بادىء الأمر ٠

« **الفاضل من انشاء الفاضل** » وهو مختارات من نثر **القاضي الفاضل** الأدبي ، الذي سمع **المؤيد** مقتطفات منه ، فأمرالشاعرأن يجمع ذلك في كتاب خاص ٠(٢٧) ٠

ويرى الدكتور **عمر موسى باشا** أن أشهر آثاره النثرية ـبالاضافةالى آثارهالشعريةـ قد وُضعت للملك **المؤيد أبي الفداء**،وبتشجيع منه » استناداً الى ما يقوله **ابن نباتة** نفسه في فاتحة خطبة كل كتاب(٢٨) ٠

أما **صفي الدين الحلي** ، فقد تأثر بدوره بذوق الملك المؤيد الأدبي ، كان منحصيلة ذلك أن نظم **الصفي** بعض القصائد ، منهـاما هو من اقتراح **المؤيد** في الوزن والقافية ، ومنها ما كان رغبة في ارضاء ذوقه الشعري٠٠ وقد أملى عليه **المؤيد** ، وزناً من الموشحات وطلب منه توشيحه بلزوم ما لا يلزم »(٢٩)٠

ومن القصائد التي اقترحها عليه المؤيد، بحراً وقافية : « **الملك الجامع الفضائل** » المار ذكرها أعلاه ٠ أما الموشـح المقترح في(لزوم ما لا يلزم) فهو بعنوان : « **في حمى الملك** »(٣٠) ٠

ولاننسى المناسبة التيدفعت **صفيالدين**الى جمع أشعاره كلها في ديوان واحد ، وكان ذلك بطلب من كاتب السر ورئيس كتـابالانشاءفيبلاط الملك **الناصر محمدبنقلاوون**، وباشارة من هذا الأخير ، في الموضوعـات ،والتبويب ، والترتيب ، ليكون ـ كما يقول **الصفي** في مقدمة ديوانه ـ « ديواناًللمحاضرة، ومجموعاً للمذاكـرة ، فأجبت بالسمـع والطاعة ٠ »(٣١) ٠

ثانيـا : الشعـر والسلطــة

اذا كانت السلطة قد مدت الشعراء بالألقاب والأرزاق والوظائف والمراتب العالية، بما لا يعوزهم التزلف والتبذل والتملق ، فيحياتهم وعلاقاتهم ، لدى الغالبية منهم ، فان هؤلاء أيضاً ، قد وفوا بالمعطيات الممنوحة الموفورة لأقلامهم ، وأسهموا في حركة العمران والتطور ، ونطقوا بما ملكت أيمانهم من حب واعجاب وتعظيم ، للسلطان العادل القادر ، المتمكن من أعدائه، ففاضت عواطفهم تسطر قصائد الثناء والتقدير ، وترفع من مستوى النصر ، أو الانجاز الحضاري العمراني ، محققين بذلك معادلة لا بد منها :

العطاء بالعطاء ، والتضحية والصمود ،بالاشادة والتقدير •

ومن طبيعة هذا العصر ، أن حركة الشعر فيه ، لم تدخل في صراعات حزبية أو حتى شعوبية ، كما كانت الحال في العصرين السابقين : العباسي والأموي •

جلّ ما هنالك تأييد وتعضيد لسياسة الدولة المملوكية في حربها مع أعداء الاسلام، والذود عن حياض الديار الاسلامية التي كانت في كنفها ، ومعظمها من البلدان العربية • وفي ذلك شبه كبير بحركة الشعر في العصر الاسلامي الأول ، حيث كانت المعركة محتدمة بين شعراء الدعوة الاسلامية، وشعراء الكفار •

أضف الى ذلك ، الصدق الشعوري الذي يصبغ معظم القصائد «الجهادية » أو حتى « السلطانية » التي كانت تقال في مستهل ولاية السلاطين وما يشبهها من مناسبات قومية أو دينية • ومع الصدق الشعوري ،صدق فني يصل في بعض الأحيان الى حدود الشعر الملحمي ، لطول بعض القصائد ،واحتدام التصوير الفني لمعارك النصر المدوية (٣٢) •

وقد يتبادر الى الذهن سؤال : **هل استطاع شعراء هذه المرحلة استباق الاحداث ، والارهاص بما يجدّ في مقبل الأيام ومصائر الأمم والشعوب ؟•**

فنجيب ، بأن معظم شعراء العربية ، ان لم نقل جميعهم ، لم يؤتوا هذه الخاصية فيفعلوا ما فعل بعض شعراء الفرنجة المعاصرين، وبعض الشعراء العرب الحديثين ، في هذا الموضوع ، من مثل التنبؤ والتعبير المسبق عما تؤول اليه الحياة الانسانية والقومية من تحولات واضطرابات ، عنيت بذلك ، مثلا ،شاعراً عالمياً ك ت• س• اليوت ، أو شاعراً عربيا **كخليل حاوي ••**

ولعل أبرز المناوين التي ينبغي تسجيلها، ومعالجتها في هذا المضمار :

١ ـ مواكبة الشعراء للمناسبات القومية والسلطانية •
٢ ـ نفوذ الشعر في الواقع ، والطموح ، والفضل الكبير •
٣ ـ الشعر النقدي المسؤول ، في مسائل التقويم والتقدير •
٤ ـ ثغرات في سلوك الشعراء ••
٥ ـ خاتمة ••

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

١ ـ مواكبة الشعراء للمناسبات القومية والسلطانية :

بادىء ذي بدء ، لا بد من تأكيد ناحية ـ بالنسبة الى تقليد السلاطين مراسيم السلطنة من قبل الخليفة ـ وهي قيام الشعراء بما يشبه العمل (البروتوكولي) في القاء الخطب والقصائد ٠ وهو عمل يدخل أساساً في صلب مهام الشاعر المنتسب الى بلاطات الدولة ، والمعيَّن في احدى وظائفها ٠ من هذه الزاوية لا أرى لزوم الانتقاص من قدر الشعراء والكتاب ، والا كان علينا اليوم أن نجرد كل متحدث رسمي أو موظف حكومي ، يشيد بمناقب الحاكم والحكم ، من صفات الكرامة الشخصية ، وننمته بالذيلية والارتزاق الرخيص ٠

ونمثل لهذا التقليد ، الذي أضحى عرفاً يمارس مع كل سلطان جديد ، بقصيدة للشاعر الشيخ **شهاب الدين بن الأعرج السعدي** المتوفى سنة ٧٨٥ هـ ، وهو يهنىء السلطان **الظاهر برقوق** ، السلطان السادس والعشرين في دولة المماليك ، بقوله :

تولى الملك برقوق المفدى ... بسعد الجد ، والأقدار حتم

٠٠ أتته أئمة الاسلام طراً ... الى أبوابه سعياً يؤم

وجاء له الخليفة في سواد ... فسلطنه وفي الآفاق رغم

وقلده بسيف الملك طوعاً ... فيا لك صارماً ، ما فيه ثلم

والبسه السواد فزاد حسناً ... كأن جبينه بدر متم (٣٣)

أما مواكبة السلطان في الوقائع القومية الكبيرة ، من فتح وانتصار ، أو هزيمة وانكسار ، فقد لهجت ألسنة الشعراء في ذلك ٠ ويأتي في مقدمة هؤلاء الشعراء ، شهاب الدين محمود بن سلمان الحلبي ، الملقب **بالشهاب محمود** (٦٤٤ هـ ـ ٧٢٥ هـ/ ١٢٤٧ ـ ١٣٢٥ م) الذي نظم قصيدة رائية طويلة ، أثبت منها **ابن كثير** أربعين بيتاً ، وحذف الباقي ، وهو كثير ٠

وهي في مدح السلطان أشرف خليل بن قلاوون ، عقب انتصاره على جيش الروم وفتح قلعة الروم ، الى الشمال من حلب ٠ وكان يوماً مشهوداً خلده المؤرخون والكتاب والشعراء ٠ ومن قصيدة **الشهاب محمود** ٠ نورد الأبيات التالية :

« ٠٠٠ صرفت اليهم همة لو صرفتها ... الى البحر لاستولى على مده الجزر

وما قلعة الروم التي حزت فتحها ... وان عظمت الا الى غيره ، جسر

طليعة ما ياتي من الفتح بعدها ... كما لاح قبل الشمس ، في الأفق الفجر

فصبحتها بالجيش كالروض بهجة ... صوارمه أنهاره ، والقنا الزهر

٠٠٠ ولو وردت ماء الفرات خيولهم ... لقيل هنا ، قد كان فيما مضى نهر

۰۰۰ أقامت صلاة الحرب ليلا صخورها فأكثرها شفع وأكبرها وتر
فأضحت بها كالصب يخفي غرامه حذار أعاديه وفي قلبه جمر
وشبت بها النيران حتى تمزقت وباحت بما أخفته وانهتك الستر»(٣٤)

قد لا ننصف الشاعر اذا قلنا : ان هذه القصيدة موفقة فقط ، لأن ما فيها من نفَس ملحمي واستعارات وكنايات فنية غنية الايحاءات ، يجعلها في مصاف الشعر العربي الرفيع ، في العصور كافة ، حيث غاب التانق اللفظي والزخرف البديعي ، وتنحى جانبا التعقيد اللغوي والمعاظلة الأسلوبية ، ليحل محلها انسياب الشعر الصادق ، وتوهج القلم الذي يخطه ، وهو شيء ليس اعتياديا في عصر كعصر المماليك ۰

وقبل هذه الوقعة « الأشرفية » المظفرة، كان للشهاب محمود حضور شعري آخر ،مع السلطان الظاهر بيبرس ، اثر بطولة الظاهر وجيشه ، مع جيش التتار على الحصون والثغور الشمالية الشرقية من الديار الشامية،موقعاً فيهم هزائم متلاحقة ، ارتقى شعر الشهاب اليها ، فصوَّر ذلك تصويراً جميلا ،شمخ فيه صاحبه عبر النفس الملحمي :

« سرْ حيث شئت لك المهيمن جار واحكم فطوع مرادك الأقدار
لم يبق للدين الذي أظهرته يا ركنه ، عند الأعادي ثار
لمّا تراقصت الرؤوس وحرّكت من مطربات قسيّك الأوتار
حملتك أمواج الفرات ومن رأى بحرا سواك تقله الأنهار
شبكت مساعيك المعاقل والورى والترب والآساد والأطيار
هذي منعتَ ، وهؤلاء حميتهم وسقيت تلك وعمَّ ذا الايسار
فلأملأن الدهر فيك مدائحا تبقى ـ بقيت ـ وتذهب الأعصار»(٣٥)

وليست بعيدة عن ذلك ـ وان على شيء من التكلف البديعي ـ قصائد الشاعر المملوكي موفق الدين الأنصاري ـ المشار اليه في الحاشية أدناه ـ في مواكبته انتصارات السلطان قطز ، ثالث سلاطين المماليك ، وصاحب النصر العظيم في وقعة عين جالوت الشهيرة ۰

كذلك انتصار الملك الأيوبي المنصور الثاني ، ملك حماة ، زمن السلطان قطز ، في معارك مشابهة ، فلنسمعه يهنىء المنصور ،مشيداً ببطولته النادرة :

« روّيت أكباد القنا بدمائهم لمّا أطال سواك في تعطيشها
ففدا لسيفك في رقاب كماتها حصد المناجل في يبيس حشيشها
۰۰۰ دارت رحى الحرب الزبون عليهم ففدت رؤوسهم حطام جريشها
وطويت عن مصر فسيح مراحل مابين بركتها وبين عريشها ۰۰ »(٣٦)

وقبل أن نختم الكلام حول هذه الفقرةالمخصصة لمواكبة الشعراء للمناسبات القومية الكبرى ، يحسن التوقف قليلا عند شاعر آخر، واكب السلطان المنصور قلاوون في غزواته ومدافعاته عن الثغور الشامية في وجه التتارزمن السلطـان المغولـي غازان وغطى بعض الشيء فسحة من النصر العسكري الواسـعالذي لم يكن الشاعر المعني هـذا وحـده في معمعة الشعر ، بل شاركه آخرون ، بينهـم الشاعر علاء الدين الوداعـي ، الذي قال ، ساخراً من قول السلطان غازان عندما أعلنأنه جاء الى الشام للفرجة ، فاذا بـه يُهزم شر هزيمة :

« قولـوا لقـازان بأن جيوشـه	جـاءوا ، ففرّجناهـم بالشـام
في سرحـة المرج التي هاماتهـم	منثورهـا ، وشقائـق الأجسـام
ما كان أشامهـا عليهـم فرجـة	غمّت ، وأبركها على الاسلام !»(٣٧)

أما الشاعر الذي رغبنا في التوقف عنده، فهو شمس الدين الطيبي (الحسين بنمحمد المتوفى سنة ٧٤٣ هـ)(٣٨) ، فقد نظم قصيدةطويلة تجاوزت المائـة بيت ، أورد منهـا الصفدي ، اثنين وأربعين بيتاً ، نختار منهاما يلي :

١ ـ « برق الصـوارم للأبصار يختطف	والنقع يحكي سحاباً بالدما يكف
٢ ـ ٠٠ يقي بهم ملّة الاسلام ناصرها	كما يقي الدرة المكنونة الصدف
٣ ـ وجاهدوا في سبيل الله وانتصروا	من بعد ظلم ومما ساءهم أنفـوا
٤ ـ ٠٠ دارت عليهم من الشجعان دائرة	فما نجا سالم منهم وقد زحفـوا
٥ ـ فرّوا منالسيفملعونينحيثسروا	وقتّلوا في البراري حيثما ثقفوا
٦ ـ وملّت الأرض قتلاهم بما قذفت	منهم وقد ضاقمنها المهمه القذَف
٧ ـ والطير والوحش قد عافتلحومهم	ففي مزاج الضواري منهم قرف

ثم يخاطب السلطان غازان بلغة العشقوالغرام الذي يضطرم بصدر غازان «شوقاً» الى دمشق :

٨ ـ ما أنتكفوعروس الشامتخطبها	جهلا ، وأنت اليها الهائم الدنف
٩ ـ قد مـات قبلك آباء بحسرتهـا	وكلهم مغرم مغـرى بهـا كلِف
١٠ـ ان الذي في جحيم النار مسكنـه	لاتستباحله الجنات والغرفُ »(٣٨)

لا أظن أن شعراً كهذا ، هو من نوع الموالاة والمدح التقليدي ، الذي صيغت بـه معظم العصور الأدبية السابقة ، انما هوشحنات التوتر النفسيالجائشة في جنبات صاحبها،

تُيّض لها قلم ناصع وقريحة نيّرة ، وذهن مثقف بشتى أفانين الثقافة المتاحة لأبناء هذا العصر • ولا أظن أني قرأت شعراً مبدعاً ـ بالمعنى الفني لكلمة « ابداع » ـ كالذي قرأته في الأبيات ذات الأرقام (٦ ـ ١٠) •

ويكفي العصر فخراً أن يكون بين ظهرانيه شعر رفيع كهذا، وشاعر مجوّد كالطيبي•

٢ ـ نفوذ الشعر في الواقع ، والطموح ، والفضل الكبير

درج بعض شعراء المماليك على مسايرة السلطان ومواكبته في المناسبات والمواسم وغيرها •• لكن البعض الآخر تجاوز ذلك الى ما هو أبعد من المواكبة ، فبنوا لأنفسهم ، وفي معظم قصائدهم ، ولا سيما المدحية ، هيكلا أطلق عليه اسم « دولة الشعر » وهي كناية عن مشاعر تفوّق وتمايز دفعتهم الى نوع من الفخر الذاتي في مضماري الشعر والقريحة الشعرية التي تدفع بالكلام الشعري • من هؤلاء الشعراء ابن نباتة المصري الذي لا يتردد ، وهو في حضرة المديح السلطاني المؤيدي ، عن الاشادة بشعره وقصيدته ، مورّياً ورامزاً بصور شعرية لاتقل عن بعض صور الشعر الرمزي الحديث ، مكانة وجمالا :

« لبابك يا ابن الأكرمين بعثتها — أوانس من مدح عن الغير جُفّلا
وأرسلتها غراء كالغصن يانعا — وزهر الربى ريّان ، والريح سلسلا
شببت لها فكري وفاحت حروفها — كأني قد دخنت في الطرس مندلا
وكم مثلها أهديتها طي مدرج — تكاد لفرط الشوق أن تتسللا »(٤٠)

من يقرأ هذه القصيدة لا يستغرب ماجاء به شاعر عربي معاصر هو الدكتور بشر فارس (١٩٠٧ ـ ١٩٦٣) من شعر رمزي ينطوي على معان متشابهة متداخلة ، في قصيدته المسماة « الى زائرة » والتي مطلعها :

« لو كنتِ ناصعة الجبين — هيهات تنقضني الزيارة
ما روعة اللفظ المبين — السحر من وحي العبارة •• »(٤١)

ومن الشعراء من كان يرفض بعض الوظائف العالية ، كمنصب القضاء ، أكثر من مرة ، مفضلا عليه حياة حرة مستقلة ، لاترتبط بأي قيد من قيود الدولة ، كالشاعر الامام علي بن سعيد البصراوي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ • فالحياة عنده : أمن وصحة وشباب ومال ، أو كما نظمه في ذلك شعراً :

« أرى عناصر طيب العيش اربعة — ما زال منها ، فطيب العيش قد زالا
أمنا وصحة جسم لا يخالطها — مغاير ، والشباب الغض والمالا »(٤٢)

أمام هذا المفهوم الجميل للحياة ، لابدمن توضيح نقطة ها هنا ، وهي صعوبة تحقيق هذا النمطمن الحياة ، وان كان شيئاًمشروعاً،ولهذا كنا نرى الشعراء يتململون من العراقيل التي تواجههم وتضعهم على مقربة من ذلالسؤال ، فينتفض بعضهم ويأبى ، ويلوح البعض الآخر بالابتعاد وقصد سبل أخرى ،معممدوحين آخرين ، ويستسلم الباقي لشجون الحياة ، مكتفياً بالشكوى والتذمر ٠

ومن هذا القبيل ، الشاعر **جمال الدينأبو الحسين الجزار** (٦٠١ ـ ٦٧٩ هـ) وهو أحدكبار الشعراءفي زمانه ، وصفه **ابن تغري بردي** فقال : « كان من محاسن الدنيا ، وله نوادر مستظرفة ومداعبات ومفاوضات مع شعراء عصره ٠ »(٤٣) ٠

ومن أشعاره في شكوى الحياة ، ما ذكره عن جهده المتواصل في سبيل الآخرين ولكن من غير مقابل يسد حاجة ولا يذهب هماً ٠(٤٤)

« أكلف نفسي كل يوم وليلة — هموما على من لا افوز بخيره

كما سود القصار بالشمس وجهه — ليجهد في تبييض اثواب غيره »

(القصار ـ هنا ـ مبيض الثياب)

وكان شاعرنا يعيش من حرفة الجزارة(ذبح الخراف وبيع لحمها) ثم استرزق بالمدح، فقصد قصور الأمراء والسلاطين ، وكسب ثروةكبيرة ٠ لكنه كان كثير الانفاق مسرفاً على حرفته الأخيرة ، وهي حرفة الشعر والأدب ،فضلا عن حرفته السابقة :

« يا اميرا يرجى ويخشى لباس — ونوال في يوم حرب وسلم

لي من حرفة الجزارة والآ — داب فقر يكاد ينسيني اسمي »(٤٥)

ومن الشعراء الذين لم يرتزقوا بشعرهم، ويبيعوه في أبهاء الملوك والأمراء ، **صفي الدين الحلي** الذي اختط لنفسه مبدأسار عليه معظم الأوقات ، وهو « ألا يمدح كريماً وان جل، الا لما عده زاداً للمال في مديح النبي والآل »(٤٦) ٠

وبالفعل ، لم يحد هذا الشاعر عنجوهرهذا الخط ٠ فما مدح للمدح ، ولا القى بشعره مع الملقين تقرباً وتنافساً لرضى الأعيان ٠٠وانما رد جميل الملوك واحتفاءهم بهوأياديهم البيضاء عليه ، بما يملكه من جميل القولوالثناء ، متمثلا بقول **المتنبي** الشهير :

« لا خيل عندك تهديها ولا مال — فليسعد النطق ان لم تسعد الحال »

وهكذا فعل مع سلاطين بني أرتق ،**والناصر محمد بن قلاوون**، والملكين الأيوبيين: **المؤيد والأفضل** ، اللذين لم ير فيقصائدهفيهماسوى الرد الخلقي النبيل ، عملا بما جاء في الآية الكريمة :

﴿ واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها ، أو ردوها ﴾ (٤٧)

بقي أن نقول : ان الخطة شيء ، والتطبيق شيء آخر ، هذا اذا أردنا أن نشدد في تفسير الدوافع التي جعلت بعض الشعراء ـ أمثال صفي الدين ، المعتد بنفسه ، العزوف عن تعفير جبهته على أعتاب السلاطين ـ يبالغ في مدح بعض الملوك والأمراء ، فيجعلهم شبه آلهة تمشي على الأرض (يسجد الملوك في أعتابهم وتخدم الأقدار في ركابهم)(٤٨) • وقس على ذلك بقية الشعراء الذين ملأهم زهو في النفس وشعور مبكر بالتفوق • ومهما يكن، فاننا لم نقرأ شعراً يتضرع فيه صاحبه الى ممدوحه ، لتنويله ما يصبو اليه ، أو بعض مايصبو اليه ،كما كانت الحال مع شاعر الفخر الأكبر والتعالي الأول في الشعر العربي ـ أبي الطيب المتنبي ـ في قوله لكافور :

« أبا المسك هل في الكاس شيء أناله   فاني اغني منذ حين ، وتشرب »(٤٩) •

٣ ـ الشعر النقدي المسؤول وظاهرة التقويم والتقدير :

على الرغم من شيوع شعر المديح في ذلك العصر ، تمشيا مع تقاليد الشعر العربي منذ الجاهلية حتى عصر النهضة الادبية ، وكذلك شعر الغزل بقسميه الأنثوي والذكري : عفيفا ـ ماجنا •• ، فاننا لم نعدم شعراء وعوا مسؤوليتهم الأدبية ، وموقعهم المميز في مجتمع يسوده الجشع والغيرة والحسد ،وانعدام الحس القومي ، فأناروا دنياهم ببعض ما ملكوا من شموع الكلام والمعرفة، وأشاروا الى مواضع الفساد والافساد، والتزلف والرشوة، والطمع، والجهل المستشري •• وغير ذلك مما نحاول عرضه في السطور التالية •

وأول ما يستدعي الذكر في هذا الصدد ، القصيدة الرائية الطويلة التي نظمها الشاعر الدمشقي المقدسي، عبد الرحمن بن اسماعيل المعروف **بأبي شامة** • (٥٩٩ هـ ـ ٦٦٥ هـ) ونشرت في كتابه النفيس : « تراجم رجال القرنين السادس والسابع » وفيها يمدح الشاعر حرفته الأساسية : الفلاحة التي تكفيه مذلة السؤال والخدمة في كنف الآخرين ، وتورثه عفة النفس وطهارتها وحرية صاحبها ، الى ما هنالك من تعرضه لمفاسد المجتمع ، وانحراف الحكام عن جادة الصواب في اسناد المناصب الى غير أهلها ، وما سوى ذلك من حكم وآراء ونظرات صائبة مفيدة ••

وهاك أهم ما تخيرت من أبياتها البالغة مائة وستة ، أثبتها المؤلف كاملة :

« لا تلمني على الفلاحة واعلم   أنها من أجل كسب وأثرى
وبها صنت ماء وجهي عن النا   س جميعا وعشت في القوم حرا
•• كم رأينا مدرّسا ومولّى   حقّه ان يكون منه مُعرّى
ضحكة للورى المدرّس والحا   كم تلقى وليس يحسن يقرا
•• ان منهم من كان يلتغ بالقا   ف ، ومنهم من كان يلتغ بالرا
•• والذي كاتب التتار ومن سار اليهم قصدا فاثنى وأطرى

والذي قد أتى الفواحش واستك — بر فاسأل ماذا جرى اذ تجرّا
والذي ميله الى نظم وبيـ — ـت وتقريب من يذاكر شعرا
وله في أكل الحشيشة راي — وافق الفرع فيه ليلا وفجرا
٠٠ كلما قلت دولة الحاكم الجا — ئر زالت ، قامت علينا باخرى
وتصدّوا لأكل الوقف حتى — ذمهم عارفوه نظماً ونثراً
٠٠ فانا اليوم أنزه القوم نفساً — بخلاصي منهم واروح سرّاً
٠٠ صانني الله عن مزاحمة القو — م على منصب فيا ربّ صبرا
ربّ سلّم فيما تبقى ولا تُحـ — ـوج الى من يستعبد الناس قسرا
فتراهم لأجل حاجتهم بيـ — ـن يديه في قبضة الذل أسرى
حسدتني جماعة قال منهم — قائل من هذا ، ومن أين اثرى ؟
ويحهم ربنا هو الرازق يعطي — فلا يسال ، ويعطي كثرا ٠٠ »(٥٠)

ولم أجد شاعراً استطاع أن يفوق أبا شامة ، في فضح عيوب المجتمع ، وعرض ظواهرها المرضية ، رافضاً كل أنواع الغبن البشري ، والنفاق الاجتماعي والكذب والتدجيل ٠٠ ، **كالشاعر البوصيري** (شرف الدين محمد بن سعيد المتوفى سنة ٦٩٦ هـ/ ١٢٩٦ م) الذي ذاع صيته ، اذ شذ عن أترابه وشق طريق النقد السياسي الاجتماعي **٠٠ ويعتبر أجرأ شعراء تلك الحقبة على تسجيل هفوات قومه شعبا وحكاما ومواطنين**(٥١)

ومن شعره النقدي المسؤول ، أنقل بعض ما أورده **الصلاح خليل الصفدي** في كتابه القيم « الوافي بالوفيات » حول كتّاب عصره من « مباشري الشرقية » :

« ٠٠ أمولاي الوزير غفلت عما — يتمّ من اللئام والكاتبينا
فكم سرقوا الغلال وما عرفنا — بهم فكانما سرقوا العيونا
ولولا ذاك ما لبسوا حريراً — ولا شربوا خمور الأندرينا
وقد طلعت لبعضهم ذقونٌ — ولكن بعدما نتفوا الذقونا
تفقهت القضاة فخان كل — أمانته وسموه الأمينا »(٥٢)

وله قصيدة أخرى نقدية ، لا تقف عند حد العرض ، بل يجأر صاحبها بصوته المكلوم وقلبه المحروم ، ونبرة فيها كل استغاثات الضمير وجراحه ٠ انها قصة فقره هو وعياله الى حال يرثى لها ، ولا يجد من يميله هناغير قلمه الحر ، ولسانه الفصيح المتفنن ٠

يا أيها المولى الوزير الذي أيامه طايعة" أمره
اليك نشكو حالنا اننا حاشاك ، من قوم اولي عسره
في قلة نحن ، ولكن لنا عائلة في غاية الكثره
.. واقبلَ العيدُ وما عندهم قمح ولا خبز ولا فطره
فارحمهم ان عاينوا كعكة في يد طفل او رأوا تمره
تشخص أبصارهم نحوها بشهقة تتبعها زفره
كم قائل يا أبتا منهم قطعت عنا الخير في كره
ما صرت تاتينا بفلس ولا بدرهم ودف ولا نقره
وانت في خدمة قوم فهل تخدمهم يا أبتا سُخره ؟ »(٥٣)

وقد لا نحيد عن الموضوعية ان نحن عرضنا لنماذج أخرى من شعر **البوصيري** الذي تقرأه اليوم ، فتشعر وكأن صاحبه يعيش بين ظهرانينا ، يبلسم جراح الفقراء والجياع بشعره ، ويسمو معهم الى بعض مراتب العزاء .

لكننا نفضل أن نعرض نماذج أخرى لشعراء آخرين نهدوا للفساد والظلم، ولامسوا جدار العلة الاجتماعية المتفشية في كل زمان ومكان .. ومن أمثال هؤلاء الشاعر **ابن المنيِّر** (أبي العباس أحمد محمد المتوفى سنة ٦٨٣ هـ) . وقد مارس مهمة القضاء فحكم وعدل وقدَّر القضاة العادلين ورذّل الجائرين .

وها هو ذا يمدح القاضي الأديب **شمس الدين ابن خلكان** :

« ليس شمس الضحا كاوصاف شمس الد ين قاضي القضاة حاشا وكلا
تلك مهما علت محلاً ثنت ظلـ .. لا وهذا مهما علا مدّ ظلاً »(٥٤)

أما القاضي الظالم الذي يهجوه شاعرنا هنا ، فهو **زين الدين بن أبي الفرج** لما نازعه في الحكم :

« قل لمن يدّعي المناصب بالجهـ .... ل تنحَّ عنها لمن هو أعلم
ان تكن في ربيع وليت يوما فعليك القضاء بعدُ محرّم »(٥٥)

أما الشاعر **شهاب الدين الأعرج السعدي** (توفي سنة ٧٩٥ هـ) فقد تصدى للنقد السياسي العام ، بدءاً بالشعوب الغريبة ، وانتهاء بالسلطان نفسه . مع الاشارة الى أن هذا الشاعر كان مؤدّب أولاد الأكابر . ومع ذلك فقد رفض السياسة المالية الخرقاء في قوله:

« وكيف يروم الرزق في مصر عاقل ... ومن دونه الأتراك بالسيف والترس
وقد جمّعته القبط من كل وجهة ... لأنفسهم بالربع والثمن والخمس
فللترك والسلطان ثلث خراجها ... وللقبط نصف، والخلائق في السدس»(٥٦)

ولم يقف الشعر عند حدود الهجاء والسخرية وعرض السلبيات ، بل صار الى الرثاء الذي وظفوه هو الآخر ، لاظهار نقمتهم على المفتري والمعتدي ، وألمهم وعذابهم لأجل الضحية البريئة .. سواء أكان ذلك لدى عامة الشعب أم في علية القوم .

وخير مثال نسوقه هنا ، قصة **الأمير تنكز** ـ سيف الدين أبي سعيد ـ نائب السلطان **الناصر محمد بن قلاوون ، على الشام** .وكان عنوان المسؤول الحكيم الحليم الشجاع المدبر لشؤون الرعية ، الحافظ أمانات الناس أحبه السلطان وأكرمه ، وكتب اليه بأحسن النعوت والألقاب ، ما لم يفعله مع نائب غيره . فما كان من الأمراء والنواب الآخرين الا أن دبروا له مكيدة محكمة ، حوّلوه بعدها من الرجل النزيه « العفيف اليد والفرج » الى مجرم حرب يستحق عقوبة الاعدام (٥٧) . فكان صوت الشعر هنا ، من أصفى الأصوات وأصدقها ، لم يصدر عن زلفى أو مصلحة ، أو أي اغراء آخر . تجسد ذلك في مراثي الشعراء **للأمير تنكز** ، حفظت فضائل الأمير ، وخلدتها على الأيام ، بعد أن طمسها فساد الخلق اللئيم ، وحاول دفنها مع صاحبها ، فما أفلح .

ومن جميل ما قرأت من هذه القصائد ، مرثية الأديب الشاعر والمؤرخ الصلاح **خليل ابن ايبك الصفدي**، ضمّنها مشاعره الصادقة ، وسخطه من الأقدار التي تضع الرفيع وترفع الوضيع ، والشعر سلس هادىء متزن ، ليس فيه تشنج الحاقد أو اختلال المفجوع :

« كذا تسري الخطوب الى الكرام ... وتسعى تحت أذيال الظلام
.. فكم ملكٍ غدا في الأمن دهراً ... وآل الى انتقال وانتقام
اذا ما أبرم المقدار أمراً ... رأيت الصقر من صيد الحمام
وهل يرجى من الدنيا وفاء ... ولم تطبع على رعي الذمامِ
تنكّر يوم تنكِزَ كل عرف ... وسام الذل فينا كل سام
بكيت دمشق لما غاب عنها ... وأوحش أفقها بدر التمام
فيا تمزيق شمل العدل فينا ... ويا تفريق ذاك الانتظام
ويا لمصيبة بدمشق حلّت ... شدائدها بأحداث عظام

ثم يعرض الصفدي لعدل المرثي وبأسه وشدة هيبته على الأعداء ، في معاقلهم ، مما يؤلّف الكلام فيه ، ويختم قصيدته التي بلغت اثنين وأربعين بيتاً ، لا بالاستسقاء والاسترحام ، بل بما عرف فيه من خير وفضل عرفهما الناس في أيامه وقطفوا ثمارها :

وهيبتـــه سـرت شرقا وغربـــا   وشاعت عنـــه في مصـر وشـــام
يـراع' المغـــل في « توريز » منـــه   ويطرق أرضهـــم في كل عــــام
اذا مـا قيــل : هـــذا الليث وافى   مضوا هربا كامثال النعام ••»(٥٨)

وقبل أن نختم الكلام في هذه الفقرة ،لا بد من التعرض لموضوعة أخرى ، تتصل بموضوعة النقد السياسي والاجتماعي والديني ، وهي ان علاقة الشعراء بممدوحيهم لم تكن تقوم دائما على مادح وممدوح ، يقفالأول في رتبة دنيا والثاني في رتبة عليا ،بل كثيرا ما توحدت الرتب وتساوت المقامات ،وصدر المدح تلقائيا مع خلجـات الوجدان ، وليس غرضه المدح التقليدي ، بل شيء آخرهو التقدير الذاتي ، والموضوعي في آن معا ، تماما كالذي رايناه في شعر النقد المسؤولالذي سيطر عليـه الهجاء والنقمة والنفور المؤلم ••

واذا بنا هنا أمام نقد آخر ، يسوده الرضا والسعادة ، وشيء من الاسهام ببناء صرح الحضارة الانسانية •• ولا فرقحينئذبين من هو في سدة الحكم او هو في صفوف الشعب(٥٩) •

ولا ننسى انحراف بعض الشعراء عن جادة الشعر المسؤول ، وحتى الفكه الظريف الماجن ، الى ناحية أخرى ، لا يكاد يخلو منهاعصر من العصور ، ولا شاعر من الشعراء ، عنيت ناحية الممالأة، والمصانعة الضعيفة التيتجمل الشاعر أحد الشحاذين المداجين ، يبيع شعره بدريهمات ، كما يباع الرقيق في سوقالنخاسة • وليس لنا تحليل هـــذه الظاهرة ، حسبنا القول : ان النفوس معادن ، فمنهـاالجوهر الثمين ، ومنها الحديد الصدىء أو ما هو أرخص بكثير • فلا نعجبن لوجودصنفمن الشعراء باعوا أنفسهم وبضاعتهم فيسوق الكساد ، حتى الشاعر الجواد ، نراه قد حادعن أصالة جوهره وغدا شاعراً من الدرجة الأخيرة ، كحال كثير من الشعراء الكبار ،بدءأبالمتنبي وصفي الدين الحلي ، وابن نباتة ، انتهاء بالشعراء الرصينيين المتزنين جداً •

من هؤلاء الأخيرين ، نذكر الشيخ الفاضل العالم ابن الصاحب (أحمد بن يوسف المتوفى سنة ٦٦٨ هـ) وكانت له وجاهـةورياسة ، ثم ترك ذلك، وأقبل على الحرفشة (أي فعل الحرافيش ، وهم من أبناء الرعاعوالسوقة المبتذلين المتحللين من القوانين ، أو بالأحرى المهملين لذلك اهمالا كلياً) وصحبةالحرافيش والتشبه بهم في اللباس والطريقة وأكل الحشيشة • »(٦٠)

ومن شعره في مدح الحشيشة ، هـذا المقطع :

« في خمار الحشيش معنى مرامـي   يا أهيـل العقـول والافهـام
حرموها مـن غير عقـل ونقـل   وحرام تحريم غير الحرام • »(٦١)

★ ★ ★

□ **خاتمـة :**

لعلنا أطلنا في الكلام ، وبلغنا بالقارىءبعض حالات الملل ، وله أن يشعر بذلك لأن كثيراً من القراء والمثقفين ، قد مروا في دراساتهم الشخصية أو الجامعية ، بهذا العصر ـ العصر المملوكي ـ مرور الكرام ، وتلقوا أحكاماً اعتباطية بحق هذا العصر • فقيل : « انحطاط » وقيل : « فترة مظلمة » وقيل ،وقيل •• وكنا من هذا الرأي قبل ولوج عالمه، وتبيُّن معالمه المضيئة في أكثر من جهة ،ولحقبة طويلة • **واذا كان لهذا البحث مـن غاية ، فهي تغيير الصورة التقليديـة الشائعـة ،والعودة ، بغيرة واخلاص تراثيين حضاريين، الى آفاق العصر المملوكـي ، فنقـرأ بتؤدة صفحاته وآثاره التي شمخت على الزمـن ، فتصدرت كبريات المكتبات ، واستعان بهـا معظم المؤلفين والكتّاب من كل لون وفن •**

أما الشعر ، الذي كان مدار حديثنا ،فلم يكن فقط لعبة أو حرفة مورست بمهارة، وبراعة وتفنن كلامي من الخارج •• بل كان الى حد بعيد، أحد أبرز منارات العصر مواكبة ونقلا وتاريخا لشتى الجوانب والمرافق ،هزت أصحابه الانتصارات العظيمة ، فبادلوها بشعر ان لم يكن عظيما ، فقد تمكن من القلوب واستحوذ الرضـى ، وربما قصدت الجانب الديني القومي الذي أولاه الشعراء ، ومعهم ملوكهم وسلاطينهم ، كل ما ملكت أيمانهـم من حماسة وتضحية في سبيل الجهاد ، يدفعهم الى ذلك أيضا شعورهم بالمسؤوليـة العظمى الملقاة على عواتقهم ، اذ انهم كانوا صوت الحق ولسان الخلق •

وهكذا نستطيع أن نسجل للشعر فضله• فقد كان حقا صورة صادقة عـن الملاحم الاسلامية والأحداث الكبرى ضد الفرنجـة والتتار ، اذ انه أدى واجبه كاملا سواء أكان في الاستثارة والتحريض ، أم في وصف الانتصارات والفتوح الكبرى ، أم في تزجيـة البشائر والتهاني• وهو بعد هذا كله ،صفحة مشرقة للقومية العربية »(٦٢) •

★ ★ ★

□ الحواشــي :

★ هذا البحث ، هو قسم ثان واخيرلدراسة مطولة ، نشرالقسم الاول منها في مجلة « الفكر العربي المعاصر » التي تصدر في بيروت عدد ٢٤ شباط عام ١٩٨٣ وهو بعنوان« بنية الدولة المملوكية » .

١ ـ راجع سيرة حياته ونبذة عن مؤلفاته في « الاعلام »١/٣١٩ والدرر الكامنة ١/٣٧١ ـ ٣٧٣ و « البداية والنهاية » ١٤/١٥٨ .

٢ ـ عن د. عمر موسى باشا « ابن نباتة المصري » دارالمعارف بمصر . ص ١٥٦ .

٣ ـ المرجع السابق ـ ص ١٥٧ .

٤ ـ نفسه ـ ص ١٥٩ .

٥ ـ ديوان صفي الدين الحلي ، دار صادر ، بيروت ص ٢١٠ـ ٢١٢ .

٦ ـ نفسه ص ٢١٩ .

٧ ـ ياسين الأيوبي « صفي الدين الحلي » دار الكتاب اللبناني . ص ٥١ .

٨ ـ المرجع نفسه ص ٤٢ .

٩ ـ راجع هذه القصائد في « ديوانه » طبعة بيروت (ص‌ص ٧٠٥ ـ ٧٦٢) .

١٠ ـ « ديوانه » ص ٧٠٦ .

١١ ـ راجع نموذجا لتوقيع ابن نباته في كتاب د. عمر موسى باشا : « ابن نباتة المصري » ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦ .

١٢ ـ المشد ، هو الموظف الذي يرافق الوزير ويستخلص الأموال وما يشبهها . ولد سنة ٦٠٢ هـ وتوفي بدمشق (عن « النجوم الزاهرة » ٧/٦٤) .

١٣ ـ راجع ما كتبه صاحب « النجوم » ٧/٦٦ و « شذرات الذهب » ٥/٢٨٥ ـ ٢٨٦ و « الأعلام » ٨/١٧٧ .

١٤ ـ النجوم الزاهرة ٧/٢١٩ ـ ٢٢٠ .

١٥ ـ نفسه ٧/٢٢٤ .

١٦ ـ نفسه ٨/١٨٩ ـ ١٩٠ .

١٧ ـ نفسه ٨/٥٣ ـ ٥٤ .

١٨ ـ راجع تفصيل ذلك في كتاب : أبو العباس القلقشندي وكتابه « صبح الأعشى » ص ٩٥ وما قبلها .

١٩ ـ ابن الأزرق « بدائع السلك في طبائع الملك » جزءاول ص ٩ .

٢٠ ـ ولد ابن شقير في دمشق سنة ٦٠٦ هـ وتوفي فيها سنة٦٦٩ هـ (عن النجوم الزاهرة ٧/٢٣٤) .

٢١ ـ ولد السليماني في اربل سنة ٦٠٢ هـ وتوفي بمدينةالفيوم بمصر سنة ٦٧٠ هـ (عن النجوم الزاهرة ٧/٢٣٦).

٢٢ ـ ولد التلعفري ـ وهو من« تلعفر » احدى ضواحي الموصل ـ وتوفي بحماة سنة ٦٧٥ هـ (راجع « الشذرات » ٥/٣٤٩ و « النجوم » ٧/٢٥٥ و « فوات الوفيات »٤/٦٣ ـ ٧١) ، وللتوسع اكثر من ذلك . راجع د. عمر موسى باشا : « الادب في بلاد الشام » ص ٣٥٦ ـ٣٧٨ ....

٢٣ ـ عن النجوم الزاهرة ٧/٣٦٩ . وقد ولد ابن لؤلؤ سنة ٦٠٥ هـ وتوفي سنة ٦٨٥ هـ .

٢٤ ـ ابن شاكر الكتبي : فوات الوفيات ٢/٤٤١ .

٢٥ ـ عن « ابن نباتة المصري » ص ٢٢٩ .

٢٦ ـ عن المرجع السابق ، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦ .

٢٧ ـ ن. م. ص ٢٦١ .

٢٨ ـ نفسه ص ٢٥٨ .

٢٩ ـ ياسين الأيوبي « صفي الدين الحلي » ص ٥٠ .

٣٠ ـ ديوان صفي الدين الحلي ص ٢١٥ ـ ٢١٧ .

٣١ ـ مقدمة ديوان صفي الدين الحلي ، ص ١٢ .

٣٢ ـ سوف نعرض لكل هذه النقاط في سياق البحث .

٣٣ ـ ابن الصيرفي « نزهة النفوس والأبدان » مجلد أول / ٤٤ ـ ٤٥ .
٣٤ ـ ابن كثير « البداية والنهاية » مجلد ٣٢٧/١٣ ـ ٣٢٩ . ولم يذكر صاحب « فوات الوفيات » هذه القصيدة في المختارات التي اثبتها (٨٢/٤ ـ ٩٦) والظاهران ابن شاكر الكتبي وكثيراً غيره ، لا يحتفلون من اشعار الشعراء ، الا ما كان في الغزل والنسيب ، والمعاني الطريفة الاخرى . اما شعر السياسة والحمية القومية والدينية فلا يعيرونها كبير التفات .
٣٥ ـ النجوم الزاهرة ١٥٩/٧ ـ ١٦٠ راجع في المصدرنفسه اقوالا مشابهة لقول الشهاب محمود ، للشاعرين: ابن النقيب الكناني (ت ٦٧٨ هـ) والموفق عبدالله بن عمر ، الورن (ت ٦٧٧ هـ) ص ١٦٠ .
٣٦ ـ عن د. عمر موسى باشا « الادب في بلاد الشام » ص٤٧٧ . وللشاعر الأنصاري نفسه ، وفي المرجع نفسه قصائد اخرى في (عين جالوت) وغيرها ، لا تخلو منجودةوصدق . ص ٣٣٩ و ٤٧٥ .
٣٧ ـ خليل الصفدي « الوافي بالوفيات » ٣٦٢/٤ .
٣٨ ـ راجع الأعلام ٢٥٦/٢ .
٣٩ ـ « الوافي » ٣٦٢/٤ ـ ٣٦٤ .
٤٠ ـ (عن : « ابن نباتة المصري » ص ١٦٠ وفي هـــذاالموضوع مزيد من الشواهد الشعرية على « دولة الشعر » ص ١٦١ وما بعدها .
٤١ ـ راجع التعليق عليها في كتابنا : « مذاهب الادب ـمعالم وانعكاسات » الجزء الثاني « الرمزية » ص ١٨١ـ١٨٢
٤٢ ـ النجوم الزاهرة ٣٦٦/٧ ـ ٣٦٧ . وللشاعر بهاء الدين ابن الفخر الاربلي (ت ٦٨٣ هـ) شعر شبيه ، في اطايب العيش ، وقد جعلها خمسة . (شذرات الذهب ٣٨٣/٥) .
٤٣ ـ النجوم الزاهرة ٣٤٥/٧ .
٤٤ ـ المصدر السابق ص ٣٤٦ .
٤٥ ـ شذرات الذهب ٣٦٤/٥ .
٤٦ ـ ديوان صفي الدين الحلي . المقدمة ص ١٠ .
٤٧ ـ القرآن الكريم : سورة النساء / ٨٦ .
٤٨ ـ راجع تحليلنا لظاهرة المبالغة في المدح الشعري في كتابنا : « صفي الدين الحلي » ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩ .
٤٩ ـ ديوان المتنبي (شرح العكبري) . الجزء الاول ص١٨٢ . من قصيدة يمدح فيها كافور .
٥٠ ـ ابو شامة : « تراجم القرنين السادس والسابع » ص ص ٢٢٢ ـ ٢٢٦ . وقد وقع في الأبيات بعض الخلل العروضي ، صوبت بعضها وقدمت واخرت وفقاً لسياق الموضوع . والبيت الأخير ناقص مضطرب الوزن ، لم اهتد الى تقويمه .
٥١ ـ انظر كتابنا « صفي الدين الحلي » ص ١١٩ .
٥٢ ـ الوافي بالوفيات ١٠٦/٣ .
٥٣ ـ نفسه ص ١٠٨ ـ ١٠٩ .
٥٤ ـ النجوم الزاهرة ٣٦٢/٧ .
٥٥ ـ نفسه والصفحة نفسها .
٥٦ ـ الدرر الكامنة ٣٣٥/١ ـ ٣٣٦ . وراجع في الموضوع ،والمصدر نفسه (ص ٢٢٨) حكاية الشاعر القاضي ابن ابي الرضا ، الذي حارب الفساد والنواقص ، حتى ولوكانت من السلطان برقوق نفسه ، الامر الذي ادى الى عذابه فمقتله ، فرثاه الشعراء بصدق مثاله .
٥٧ ـ راجع القصة في : الوافي بالوفيات ٤٢٠/١٠ ـ ٤٣٠
٥٨ ـ الوافي بالوفيات ٤٣٣/١٠ ـ ٤٣٤ .
٥٩ ـ انظر بعض ما اورده صاحب « ابن نباتة المصري » عن مدح الشاعر لبعض الكتاب والقضاة (ص ص ١٦٥ ـ ١٨٢) وكذلك مدح الشاعر علي بن مصعب للقاضي المؤرخ ابن خلكان (النجوم الزاهرة ٣٥٤/٧) ومدح الشاعر ابن تميم الدمشقي لخصال القتال والشجاعة في الجهاد (النجوم ـ ٣٦٧/٧) .

٦٠ و ٦١ ـ تاريخ ابن كثير « البداية والنهاية » ١٣/٣١٣ـ ٣١٤ وانظر كذلك « شذرات الذهب » ٥/٤٠٣ ـ ٤٠٤ ابن الصاحب صفي الدين بن شكر المصري ، ينظم شعرا جميلا في الحشيشة •

٦٢ ـ د• عمر موسى باشا : « الادب في بلاد الشام » ص٤٨١ وانظر في هذا الصدد مقالة د• شوقي ضيف ، عن هذا العصر ، في مجلة « المجلة » المصرية عدد شباط سنة١٩٦٧ ، وقد لخصناه في كتابنا « صفي الدين الحلي » ص ١٤٤ ـ ١٤٥ •

★ ★ ★

ثبت باسماء المصـــادر والمراجــع

١ ـ القرآن الكريم •

٢ ـ ابن الأزرق (ابوعبدالله) ، « بدائع السلك في طبائع الملك » جزءان • بغداد سنة ١٩٧٧ •

٣ ـ الايوبي (ياسين) : « صفي الدين الحلي » دارالكتاب اللبناني • ط • اول بيروت سنة ١٩٧١ •

٤ ـ الايوبي (د• ياسين : « مذاهب الادب ـ معالــم وانعكاسات » الجزء الثاني ـ الرمزية ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر • ط • أول بيروت سنة ١٩٨٢ •

٥ ـ باشا (د• عمر موسى) : « ابن نباتة المصري امير شعراء المشرق » دار المعارف بمصر طبعة ثانية سنة ١٩٧٢ •

٦ ـ باشا (د• عمر موسى) : « الادب في بلاد الشام »ط ٢ ـ المكتبة العباسية ـ دمشق ١٩٧٢ •

٧ ـ ابن تغري بردي : « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة » مصور عن دار الكتب المصرية •

٨ ـ الحنبلي (ابن العماد) « شذرات الذهب في اخبارمن ذهب » دار المسيرة ـ طبعة ثانية بيروت ١٩٧٩ •

٩ ـ الزركلي (خير الدين) « الاعلام » دار العلم للملايين ط • ٤ بيروت ١٩٧٩ •

١٠ ـ ابو شامة المقدسي (شهـاب الدين عبدالرحمن بن اسماعيل) : « تراجم القرنين السادس والسابع » •

١١ ـ الصفدي (صلاح الدين ـ خليل) : « الوافي بالوفيات » فرانز شتاينر • فسبادن » •

١٢ ـ صفي الدين الحلي • (عبد العزيز بن السرايا) :« ديوان صفي الدين الحلي » دار صادر ـ بيروت •

١٣ ـ الصيرفي (ابن داود) « نزهة النفوس والابدان في تواريخ الزمان » جزء اول • دار الكتب المصرية ـ القاهرة•

١٤ ـ عبدالكريم (احمد عزت) « ابو العباس القلقشندي وكتابه صبح الاعشى » ـ الهيئة العامة للكتاب القاهرة١٩٧٣

١٥ ـ العسقلاني (شهاب الدين ابن حجر) « الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة » • دار الجيل ـ بيروت ـلاتاريخ

١٦ ـ الكتبي (ابن شاكر) فوات الوفيات » تحقيق د•احسان عباس • دار صادر بيروت ـ ١٩٧٤ •

١٧ ـ ابن كثير :« البداية والنهاية » دار الفكر • بيروت ١٩٧٨ •

١٨ ـ المتنبي (ابو الطيب) ديوانه بشرح العكبري ـ القاهرة سنة ١٩٧١ تحقيق مصطفى السقا وابراهيم الابياري وعبدالحفيظ شلبي •

كتاب حاشية ابن بَرّي على المعرَّب لأبي مَنصور الجواليقي بتحقيق الدكتور ابراهيم السامرائي

صَلاح الدّين الزعبلاوي

ابن برّي هو الامام أبو محمد عبدالله بن برّي المقدسي المصري (٤٩٩ ـ ٥٨٢ هـ) ، وابو منصور الجواليقي هو موهوب بن أحمد بن محمد الخضر (٤٦٥ ـ ٥٣٩ هـ) العالم في العربية ، صاحب كتاب المعرّب • والمعرّب هذا هو أجمع ما عرف من الكتب ضبطاً للالفاظ المعربة ، كما قال الدكتور عبدالوهاب عزام في مقدمته على المعرب المطبوع بتحقيق الأستاذ المعروف الشيخ أحمد محمد شاكر •

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

قصة الكتاب

قام الدكتور ابراهيم السامرائي بتحقيق هذا الكتاب (حاشية ابن بري على المعرّب) وأنفذه الى مجمع اللغة العربية بدمشق ،ليرى رأيه في طبعه ، والسامرائي غني عن التعريف ، وقد عرف بآثاره في التاليف والتحقيق ، وكان رئيساً لقسم اللغة العربية في كلية الآداب بجامعة بغداد• فرأى مجمعنا،وهوأشد ما يكون حرصا على اتحاف خزائن العربية بما جل من كتب التراث ، أن من الخير ان تتم مراجعة الكتاب فيستوثق من نصه ويتثبت فيه ، ويستوفي شرح شواهده وايضاح مسائله اللغوية ومعارضة ما اتخذه الائمة من الحكم على عجمة اللفظ ، بما انتهى اليه المحدثون من ذلك • فناط بي الأمر ووكله الي ، على وفرة ما كان يعرض لي دون تحقيق هذا من خوالج الحياة ويغلب من همومها ، وما كان يتفق علي من مشاغل التاليف وكلفة الكتابة •

وقد ائتمرت يومئذ بما طلب الي وامتثلته ، بل جممت عليه يدي وأوسعت له في صدري وفي مجال عملي • وكيف لا أنقاد فاقاسم الدكتور السامرائي ما عاناه في اخراج مثل هذا الكتاب وأشاركه في تحصيل تحقيقه والكشف عن محكم رأي مؤلفه (الامام ابن برّي) وأصالة

قوله فيما اتخذ من حكم وما حرر من مسائل وما اهتدى اليه فأبدى سره من دقائق اللغة وفرائدها . وهو العالم والامام والحجة فيما يحصي ويستقري . وطالما تاقت النفس ونزعت الى متابعة ما قيده من حواش في كثير من الامهات ، بل طالما ظمئت الى استبانة ما جلاّه فيها من الشبهات .

وهكذا تصفحت الكتاب وفليته فالفيت أنه لا بد في تدبر نصوصه من استفتام بعض المظان المعنية بالتعريب قديمها وحديثها ، ومايتصل بمسائله من قريب أو بعيد . والعودة الى ما ألف من هذه المظان في الألفاظ الفارسية المعربة خاصة ، لأخلص من مراجعتها واستخراج لبابها الى تجويد الحكم وتحري الصواب . وفي مقدمة المظان التي استنصحتها فصدقتني الرأي وأصفت لي المشورة .

١ ـ كتاب الزينة في الكلمات الاسلامية العربية للشيخ أبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي المتوفى (٣٢٢ هـ) ، وهو كتاب طريف في موضوعه ، فريد في بابه ، مشرق الدلالة . وقد عني بتحقيقه الدكتور حسين الهمداني فكان له من غزارة مادته وسداد نهجه وصدق نظره ما جعل مباحث الكتاب جمة الفوائد وثيقة الحجة .

٢ ـ معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع لأبي عبيد عبدالله بن عبد العزيز البكري الأندلسي المتوفى (٤٨٧ هـ) .

٣ ـ المعرّب لأبي منصور الجواليقي المتوفى (٥٣٩ هـ) . وقد جاءت حواشي ابن برّي في كتابنا تعقيبا عليه . وقام بتحقيقه الشيخ أحمد محمد شاكر فأعمل فيه الروية وبالغ في الفحص وأغرب في البحث ، فضبط نصه وشرح شواهده ، وحاول نفي العجمة عن كثير من ألفاظه .

٤ ـ السامي في الأسامي لأحمد بن محمد أبي الفضل الميداني النيسابوري المتوفى سنة (٥١٨ هـ) وهو كتاب نفيس فريد في فنه ، انطوى على خمسة أبواب وزعت على موضوعات كثيرة ، وقد ذكر في كل موضوع ما اتصل به من أسماء ، وجعل الى كل اسم مرادفه في الفارسية . والمؤلف من الراسخين وأهل التحصيل وذوي البسطة في العربية والفارسية وقد حققه الدكتور موسى الهنداوي أستاذ اللغات الشرقية في كلية دار العلوم بمصر ، فشرح المرادف الفارسي لكل اسم من الأسامي العربية . وقد أفدنا منه في تحقيق كثير من المعربات . وأبو الفضل الميداني هذا هو صاحب الأمثال .

٥ ـ معجم البلدان للشيخ الامام شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي المتوفى (٦٢٦ هـ) .

٦ ـ الاتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي المتوفى (٩١١ هـ) .

٧ ـ المزهر في علوم اللغة للمؤلف نفسه .

٨ ـ شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل لأحمد بن محمد عمر شهاب الدين الخفاجي المصري المتوفى (١٠٦٩ هـ)

٩ ــ الألفاظ الفارسية المعربة ، تأليف السيد أدّي شير ، وقد طبع عام (١٩٠٨ هـ) ٠

١٠ ــ التقريب لأصول التعريب للشيخ طاهر الجزائري ٠ وهو أحد علماء دمشق الذين جمعوا الى علم الحديث بعد الغور في العربية والفارسية والتركية ،والالمام ببعض اللغات السامية ٠ وقد توفي عام(١٩٢٠ م) ٠ فاذا أشرت الى كتاب التقريب هذا فيما عقبت به ، فانما أعنيه ، ولا أعني كتاب التقريب في علم الغريب للشهاب أحمد المعروف بابن خطيب الدهشة المتوفى (٨٣٤ هـ) ٠ ومن أشهر كتب الجزائري توجيه النظر الى أصول الأثر ، وقد أفدت منه ٠

١١ ــ كتاب الآثار الأرامية في لغة الموصل العامية للدكتور داود الحلبي الموصلي ، وقد طبع عام ١٩٣٥ م ٠

١٢ ــ بين الحبشة والعرب للاستاذ عبدالمجيد عابدين مدرس اللغة الحبشية بكلية الآداب بجامعة القاهرة ٠ وقد أفدت منه في تحقيق نسبة بعض المعربات الى الحبشية ٠

١٣ ــ اللغات السامية للمستشرق الألماني تيودوز نولدكه ، ترجمة الدكتور رمضان عبد التواب ٠

١٤ ــ القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث للدكتور عبد الصبور شاهين ، وقد طبع عام (١٩٦٦ م) ٠

١٥ ــ كتاب اللغة الفارسية وآدابها للدكتور محمد السباعي ، واللغة الفارسية للدكتور محمد جواد مشكور وحسن عزوي أصفهاني ٠

١٦ ــ المعجم الذهبي للدكتور محمد التونجي مدرس الفارسية في جامعتي دمشق وحلب٠

وقد اعتمدت هذه المظان في تحقيق نسبة اللفظ الى المعجمة، كما استعنت بها في تصحيح بعض الشواهد وتحقيق نصوص الكتاب الى ما لا مجال لحصره من المظان الأخرى ككتب التفسير والمعجمات ودواوين الشعر وكتب التراجم وأسفار اللغة عامة ٠ وقد انتهيت من ذلك حيناً الى الكشف عن تحريف في النصوص المعتمدة كنصوص المعرّب ، مما اهتديت اليه بالبحث وأشرت اليه في موضعه ٠

المخطوطات المعتمدة

قاد تحقيق النص الى البحث عما تختزنه المكتبة الظاهرية الدمشقية من مخطوطات تتصل بموضوع الكتاب فظفرت بنسختين من مخطوط المعرّب :

١ ــ وتتألف النسخة الأولى من (٤١)ورقة كتبت بالسواد والزرقة ، خطها نسخي عليه قليل من الشكل ٠ مسطرتها (١٧/٢٧سم) واسم ناسخها مصطفى المقاد ، وتاريخ الفراغ من نسخها (يوم الاثنين الرابع عشر من ذي القعدة سنة ١٣٤٧ هـ ، الموافق للسابع والعشرين من نيسان سنة ١٩٢٩ م ، ولم يذكر بها مكان النسخ ٠

وقد طابق نصها نص المعرّب المطبوع الا في الندرة . والطريف أن الفراغ من نسخها قد تم في ذي القعدة وجرى في الشهر نفسه من سنوات (١١١١ و ١٠٩٥ و ٥٩٤ هـ) التي تم بها الفراغ من نسخ النسخ الثلاث المعتمدة من المعرّب المطبوع ، ولكن في قرون مختلفة. هذا ولم يتأت لي بمراجعته كبير عناء ، وقد سجلت النسخة في المكتبة الظاهرية برقم (٥٧٢١) .

٢ ـ وتتألف النسخة الثانية من (٤٠) ورقة كتبت بالسواد ، وخطها معتاد لا يمكن نسبته الى ثلث أو نسخ ، وهو الى النسخ أقرب ، وفيه بعض الشكل . مسطرة النسخة (٥ر٢١ × ٧٥ر١٥ سم) وكتبت ألفاظها المعربة بالحمرة . وتتميز هذه بكثرة ما احتوت من الحواشي في تفسير المعرّب والتعليق عليه . على أن كتابة هذه الحواشي ليست في وضوح كتابة النص . ولم يذكر فيها اسم الناسخ ولا تاريخ الفراغ منه أو مكانه . وقد سجلت في المكتبة برقم (٩٠١٢) .

وقد أنست بحواشي هذه النسخة واحتججت بها حيناً في توثيق ما انتهيت اليه في تصحيح ما اعتقدت فيه التحريف في الأصل ، مما يحصله التأمل بعد تدقيق النظر ، وإعمال الروية . ولم أعمد الى التصحيح حتى أوردت على قولي النصوص واستظهرت بالدليل .

أما الأصل الذي اعتمده الدكتور السامرائي في تحقيق الكتاب فقد أجمل وصفه في مقدمته ، وقد حوى الكثير من تحريف الناسخ ، على ما سيتبين للقارىء في تحقيق نصه . قال السامرائي : (لا نملك من أصول هذا الكتاب الا ما احتفظ به معهد المخطوطات العربية في الجامعة العربية مما صوره من الأصول المبثوثة في بلاد العالم . وهذا الأصل يقع في ٣٤ ورقة . ولم أستطع الحصول على فوائد مما يتصل بصفة المخطوط الأصل من فهرست المخطوطات المصورة) .

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

اسم الكتاب

أسمى السامرائي الكتاب (في التعريب والمعرب المعروف بحاشية ابن بري) . وأشار في المقدمة أنه لم ير في التراجم ذكراً لهذا الكتاب . ويعني هذا أن الكتاب لم يعرف باسم خاص ، فاقترح هو ما أسماه به . أقول اذا صح أن الكتاب لم يعرف باسم خاص به ، فاعدل ما يمكن أن يطلق عليه ما جاء في مقدمته (هذا ما أخذه واستدركه ..) فيسمى (المستدرك على المعرّب ..) أو يجعل له عنوان (حاشية ابن بري على المعرّب) كما أثبتناه .

وقد أُلّف في هذا الموضوع كتاب آخر هو كتاب (التذييل والتكميل لما استعمل من اللفظ الدخيل) لجمال الدين عبدالله بن محمد بن أحمد العذري البشبيشي المتوفى (٨٢٠ هـ) . استدرك جمال الدين هذا على المعرّب ما فاته ونبه على كثير مما اعتقد فيه الوهم متتبعاً مستقصياً . وقد أشار الى ذلك محقق المعرّب الأستاذ أحمد محمد شاكر في مقدمته . وقد ظفر بترجمة المؤلف في الضوء اللامع (٧/٥) وشذرات الذهب (١٤٦/٧) .

مشقة المراجعة والتحقيق

ما أود أن أفخّم ما قد بذلت وأعظّم في عين القارىء ما عانيت . ويكفي أن أذكر ماجاء به الجاحظ في كتاب الحيوان (١/٧٩) حول مشقة تصحيح الكتاب ، اذ قال: (ولربما أراد مؤلف الكتاب أن يصلح تصحيفاً أو كلمة ساقطة ، فيكون انشاء عشر ورقات من حر اللفظ وشريف المعاني أيسر عليه من اتمام ذلك النقص حتى يرده الى موضعه من اتصال الكلام) . وليس ماجاء من التشويه في الأصل بالشيء اليسير . وقد تصور الجاحظ ما قد يعرض للكتاب من الافساد حين تتعاوره أيدي النساخ فقال : (ثم يصير هذا الكتاب بعد ذلك نسخة لانسان آخر فيسير فيه الورّاق الثاني سيرة الوراق الأول ، ولا يزال الكتاب تتداوله الأيدي الجانية .. حتى يصير غلطاً صرفاً) .

ونحمد الله على أن الأصل المحقق لم ينته الى نحو مما تحدث عنه الجاحظ . وقد تهيأ من النصوص ما تيسر به الكشف عن التحريف والاهتداء غالباً الى ما يمكن الوثوق به ، فانقاد من الأمر ما تصعّب وأمكن ما امتنع .

واذا كنت قد قضيت حق الأمانة العلمية بما تحملته من عناء ، فذلك ما قصدت . وانما تساغ مرارة المكابدة في البحث ، بالاسترواح من غمة الخطأ والاهتداء الى صبح اليقين . فاذا صدرت فيما حصلت عن تأييد وتسديد لا يتحيفه تحامل أو غض ، فذاك ما ترنو اليه الأبصار وتقف عليه الآمال . وان أخطأت فقد أتيت الحقيقة من وجهها وابتغيتها من مأتاها ، وغاية الوسع بذلت . وأي عمل يخلص من شائبة أو يصفو من كدر أو معابة . وحسبي أني أتحت مع السيد المحقق الخوض في بحث لا يطوع الا للباحثين المحققين الذين صدقت نياتهم في تحري الصواب والتماس الحق . وأسأل الله توفيقاً يهدي الى القول الراجح ، وهو حسبنا ومنه العون .

مآل المراجعة

بعد أن فرغت من مراجعة الكتاب وأديت الأمانة على الوجه الذي فصلت ، أنفذت الكتاب وعليه تحقيق السامرائي ومراجعتي له ، الى مجمع اللغة العربية بدمشق ليصار الى طبعه ، وانتظرت طويلا فلم ألق جوابا . وقد علمت أن صديقا للدكتور السامرائي في المجمع ، قد أعلمه بخبر كتابه المحقق . وانه اذا طبع مقرونا بما علق عليه بدت ضؤولة التحقيق بما شابه من اقتضاب وذهول ، في جنب ما عُقب به عليه بما انطوى عليه من كشف وتبيين . وما ان وقع للسامرائي خبر الكتاب حتى بعث الى المجمع يطلب أن يعاد اليه مخطوطه على حاله التي كان عليها ، فكان له ما أراد . فلم يبق لي الا أن أستعيد من المجمع ما كنت قد سلخت في أعداده من (المراجعة) أكثر من سنتين ، وما تكلفته في استجماع أصوله وكابدته في تحصيل فروعه ، على كثرة الأشغال ، وما اقتضاه البحث من جهد وعناء في التثبت والاستدلال . وما أقل ما قنعت به وأيسر ما عدت به من صفقتي هذه ، وقد اجتمع علي فيها ما انقطع به حبل رجائي وجاوز مسافة نيلي ، فقوبلت من بذلي غبناً وحصلت من الرباح على الرياح . ولا يعرف وقع ذلك في نفس الباحث الا من ضرب هذه الصناعة بحق ، وعض على البحث بضرس قاطع . عوضني الله مما فات ما هو خير منه وأبرّ .

طبع الكتاب وحديث السامرائي عن قصته

طبع السامرائي الكتاب بتحقيقه ، لكنه ضم الى تحقيقه هذا شيئاً مما أودعته مراجعتي، وتدارك بعضاً مما استدركته عليه • ولست أدري أهتدى الى ذلك بالبحث والنظر أم تسنى له الأمر بالمصادفة والاتفاق ، من غير مشقة نالته أو كلفة أصابته • وهو لو اكتفى بذلك لهان الأمر ، وليس عليه سبيل ولكنه قصد الي بالتصغير ، والى مراجعتي بالتهجين ، والى المجمع يُسمّع به• وجمل يستطيل فيأخذ علي تفريطي حيناً ، واسهابي حيناً آخر ، وما أدري ما الذي استوقد غضبه وأضرم غيظه وهاجه علي • بل ما أدري ما الذي سلف مني اليه فأوجب هذا الاسترسال في الغمز •وكيف تهيأ في طبعه أن يستعذب القدح فيجري على لسانه ما أجرى ويتزيد في حديثه ما تزيّد، وهو الباحث المحقق المعروف• وأبلغ ما يمكن أن يسلك في الرد عليه ، ايضاح الأمر وجلاؤه برحب من الذرع وثبات من المنطق ، وترك الحكم فيه للقارىء ، والا فالقول ممكن والدعوى سهلة •

قال السامرائي : (ولقد بلغني أنهم في المجمع قد جعلوا الى أحد من الناس ، من غير أعضاء المجمع، أمر مراجعة الكتاب والاشراف على طبعه • ان مهمة المراجع المشرف قد تكون في ضبط كلمة لم تضبط بالشكل الكافي، وضبطها ضروري في ازالة لبس ، أو أنه قد يصحح خطأ لم ينتبه له المحقق ، وهذا جائز أيضاً ، او انه يضيف زيادة شرح في هامش ما، يقتضيها أمر ، أو أنه يتفطن الى مصدر جديد في تخريج بيت شاهد او حديث شريف ، او نحو هذا ولا يمكن ان تزيد مهمة السيد المراجع المشرف على هذه الفوائد) •

أقول سيعلم السيد المحقق أن المراجع ،لم يركب مما يحظر أمراً ، ولم يتجاوز حد تصحيح خطأ جاء في نص الكتاب ولم يفطن له المحقق ، والجلاء عن تحريف ذهب عليه ،وشرح شاهد كان لا بد من شرحه بعد تصحيحه وتحقيق نسبته، والترجمة لعَلَم لم يهتد المحقق الى ترجمته، وردّ لفظ الى أصله وبيان الحكم فيه ،وشرح خلاف في الرأي بين صاحب الحاشية وصاحب الكتاب ، والاشارة الى مصدر يجلو الغامض من أمر هذا الخلاف ويبدي سره ويقرب بعيده وسيتبين له ذلك حين يقرأ بأم عينه ما علّقت به على النص وتحقيقه ، ويدير فيه نظره ويجتليه فيجيب عما بدا له جواب الحجة لا جواب الغضب •

وطبيعي أن تختلف المراجعة باختلاف ما جاء به المحقق ، وما كان عليه شأن الكتاب ومكانته ، فلا تكون له حدود مرسومة مضبوطة •

وقد كان في عزمي أن أسأل المحقق كيف عرف أني تجاوزت النطاق الذي تصوره للمراجعة ، وهو لم يطلع الا على ما حُدّث به وروي له من أمرها • وكيف استوثق مما قيل له ، فكان منه على يقين جازم ، وبنى عليه ما بنى ؟ وليس القائل بظنه وحدسه كالقائل بعلمه ويقينه • أما قوله ان الكتاب قد جعل (الى أحد الناس من غير أعضاء المجمع) فهذا يعني أن الكتاب قد أحيل على غير أهل أو مليء **وما أدري كيف يصم المحقق مجمعنا بما وصم ، ويضيف اليه ما لا يجوز عليه ، أو ليس هو الذي ائتمنه واسترعاه فترك الأمر الى رأيه وتدبيره • والمجمع لم يزد على ان حفي بالكتاب وضن بمثله أن**

يصدر بتحقيق لم تكمل آلته ولم تجتمع أداته فلا يضارع الثقة بصاحب الكتاب أو يوافق حسن الظن بمحققه فأحاله علي من يرمئه ويحكم أمره ليسلم لــه محصوله وفضله .
وهو بهذا قد أمضى بالعدل حكمه وبالسداد تدبيره . والمجمع لو جارى المحقق فيما أخطأ به علي نفسه ، لما كان له في العاقبة شافع . وأيسر مايصيبه من وبال ذلك أن يُتهم بالتقصير فيما استُكفي وما يجدي المحقق دعواه هذه حين يشهد عليه تحقيقه ، وهو لدينا قريب عتيد .

وليذكر أنه قدم الى دمشق فاستزارني واستضافني في الفندق ، وكال الثناء على ما كنت أنشره من الفصول اللغوية في مجلة المجمع ، وجعل يقرظني بطبع كريم ، وقد استغرب أني لم أكن عضواً من أعضاء المجمع .

وليذكر أنه سألني رأيي في تحقيقه فأنهيت اليه في استحياء نزراً مما فاته فيه ، وأوجزت له خطة العمل في المراجعة فوكل الأمر فيها الى رأيي ، وخلى بيني وبين ما انتهجت . ثم تواترت اليّ رسائله وتتابعت ،فاستكبرت أن يعرض في احداها لامتداحي ، ويرمي بالجهل علماً من أعلام اللغة في بلده ، وقد كنت قد أخذت عليه شيئاً مما نزع اليه في تخطئة الكتّاب ، فكان حظ العجب من السيد المحقق أوفى من حظ المعجب به ، سامحه الله .

قال السامرائي (لقد حجز السيد المشرف أو المراجع أو كلاهما الكتاب قرابة خمس سنوات ، ابتداء من ١٩٧٩ والى آخر ١٩٨٣ تقريباً) . أقول يعلم السيد المحقق حق العلم الزمن الذي أحيل فيه كتابه علي لأراجعه ،وكان ذلك في نحو منتصف عام ١٩٨٠ ، ورسائله لدي تنبيء بذلك وتشهد به ،فكيف يستحسن لنفسه أن يصحف علي، وهو الباحث المحقق .

وكان المجمع على تردد من أمر الكتاب وتحقيقه ، وطال تردده حتى قطع بوجوب مراجعته ، مهما طال أمد المراجعة ، بعد أن أطلعته على بينة حاله ، وأوضحت له جلية أمره ، في رسالة جامعة أنفذتها اليه .

وقد كتب السامرائي الي يوماً يتعجل أمر المراجعة ، وهذا ما كنت أجبته به يومئذ:

(أما كتابك الذي أراجعه ، وقد أسميته كتيباً ، على صيغة التصغير ، فليس معجماً لبعض مفردات اللغة عامة ، وانما هو معجم لألفاظ معربة ، فيها الحوشي والغريب والشاذ والنادر .. وفي كل صفحة من الكتاب ألفاظ لا بد من اشباعها بحثاً وتمحيصاً .. وقد وفرت له من الزمن نصف ما استفضلته للعطاء العلمي .. وكل ما استطعت أن أنجزه خلال شهرين هو عشر صفحات أي نحو سدس الكتاب ، وقد بقي علي منه خمسة أسداسه ،ولست أستطيع أن أتعجل أمره أو أتخفف فيه ..) .

وكان فراغي من المراجعة في أوائل عام ١٩٨٢ ، كما تشهد به سجلات المجمع ، ولم يبق لي يومئذ الا أن أؤلف بين مراجعتي التي أعددت وتحقيق المحقق ، فأضمن اتساقهما لأخفف على القارىء الكلفة في فهم الكتاب . وقد أتممت ذلك في النصف الثاني من عام ١٩٨٢ على كثرة مشاغلي ، وما كنت عاكفاً عليه وفي سبيله من الكتابة والتأليف . وقد

كان يمكن اختصار أمد المراجعة لو لم يأت التحقيق مقتضباً مبتسراً • وكل ما في الأمر أن السيد المحقق قد تعجل حيث لا ينفع الا تبصر وتدبر ، وتصفح حيث لا يجدي غير تأمل وتثبت واتئاد •

قال السامرائي : (لقد علمت هذا كله في أثناء انعقاد مؤتمر مجمع اللغة العربية في آذار سنة ١٩٨٣ من الأخ الزميل الدكتور عدنان الخطيب • فقد أخبرني أن المجمع توقف وتردد وأبى أن يجريه على نحو ما أراد المشرف المراجع) •

أقول اذا كان المجمع قد تردد حقاً ، فقد كبر عليه أن يدع السامرائي في مثل هذا الحرج ولو كانت تبعته عليه ، ففكر في اتخاذ ما من شأنه أن يصون حرمة العلم ، ويحول دون الحاق المضاضة بصاحب التحقيق ، بعد أن تعجل أمره ، ويحفظ على المراجع جهده ، وقد بذل ما بذل • وأبى السامرائي أن يجعل من المجمع حكماً يفصل في الأمر ، فبادر يستعيد تحقيقه • وكان له ما أراد • فكيف يقول بعد ذلك (هذه قصة الكتاب في مجمع اللغة العربية في دمشق ، هذا المجمع الذي وقف نفسه على خدمة العربية ، لا يفرق بين أبنائها أياً كانوا)

ويبدو أن المحقق قد أفاد ، على كل حال ، من تجربته هذه فعاد على تحقيقه بما يصلحه ويرمه ، اذ قال : (وها أنذا أنشره بعد مراجعتي له مراجعة جديدة أضفت فيها ما هو جدير بالاضافة بعد جعله في هيئة حسنة) •

والغريب حقاً دعوى المحقق اني أنهيت مراجعتي في أواخر عام ١٩٨٣ وأنه أنبىء بذلك كله في آذار من العام نفسه كما أشار في حديثه • وكأن القدر قد أبى الا أن يجري على قلم السامرائي ما يكشف عن الحق ويبين عنه ، من حيث بدا أنه كان يطمع أن يطويه ويواريه •

وهكذا آثر المحقق أن يستبدل بالوفاق خلافاً ، وبالتعاون والموادعة في سبيل العلم ، مجاذبة وشقاقاً ، وبالكلم الطيب المثمر غمزاً لا يشفع ولا ينفع ، بل لا يريش ولا يبري • وقد كنا على انس بيني وبينه ، نرجع الى أصل ، ونرتقي الى صناعة ، ونحتكم الى أصول ثابتة معروفة ، فكيف خلص الى هذا وقد عرفته كيّساً رقيقاً بارع الظرف •

على أني أحمد الله أني قد احتفظت بصورة تحقيقه الأول ، وهو اذا انطوى على كثير مما يُستدرك عليه ، فقد جاء بما هو حسن أيضاً • وسيرى القارىء على كل حال ، حين يظهر على التحقيق ، والمراجعة أو التعقيب ، ويكون من اليقين على مثل ضوء الشمس ، أينا المجترىء على الحق ، المفتئت على صاحبه •

وسأذكر من تعجله مثالاً واحداً جاء في صفحة واحدة من الكتاب • فقد جاء في الصفحة ٢٨ :

(قال ابن برّي ، رواه القالي : هذا ورب البيت اسرائينا) • وفي هذا أمور :

الأول : أصل البيت كما ذكره المحقق نفسه :

يقول أهل السوق لما جينا هذا ورب البيت اسرائينا

شماره ثبت ....

وقد جاء (اسرائينا) على النصب ، ومن حقه في الأصل أن يكون مرفوعاً • وقد مهد للكشف عن ذلك ابن بري وتأول له •ولم يعمد المحقق الى بحث هذا أو التطرق اليه • وقد ذكروا لانتصاب (اسرائينا) أربعة وجوه ألمح ابن بري الى اثنين منها • والبيت من شواهد ابن عقيل •• وسياتي تفصيل الكلام فيه •

الثاني : تضمن النص الذي اتى به المحقق (هـذا عربي أدخل قرداً الى سوق الحيرة يبيعه ، فنظرت اليه امرأة وقالت :شيخ ، فقال هذه الأبيات) •

وقد ذهب على المحقق ان الصحيح في لفظ (شيخ) هو : (مسخ) • والغريب أن النص قد عزا هذه الرواية الى القالي ، ولوعاد المحقق الى (امالي القالي ـ ٢/٤٤) لقرأ النص وتحقق أن اللفظ (مسخ) لا(شيخ) ، وأن كلمة (عربي) في اول النص هي (أعرابي) ! وجاء في سمط اللآلىء في شرح الأمالي لأبي عبيد البكري بتحقيق الميمني (٢ / ٨٦١) : (قال الفراء صاد أعرابي ضباً فأتى به السوق يبيعه فقيل له : انه مسخ من بني اسرائيل) • وعلى ذلك سائر النصوص •

الثالث : جاء في النص (وانشد قبله :

قد جـرت الطير أيا منينـا قالـت وكنت رجـلا فطينـا

واثبت المحقق (أيا منينا) ولم يكشف عن هذه الكلمة ، ما أصلها وما معناها ،وكان يحسن أن يفعل ذلك • وقد جاء في الخصائص (٣/٢٣٦) ان هذا جمع لأيامن ، وأيامن جمع لأيمـن • وفي ذلك تفصيـل سيرد في موضعه •

الرابع : يعرف المشتغلون بالصرف أن زنة (فيعول) اذا أتت من أجوف فهو واوي كقيوم • وقد حكى ذلك الجواليقي في المعرب، عن أبي علي • على حين أورد المحقق هـذا النص (•• قال ابن بري الذي قاله أبو علي • لا نجد فعْولاً مما عينه ياء كما لم نجده مما عينه واو نحو قيوم . وأما ما مثاله وبناؤه على فعْول فهو موجود) • والنص محرّف كل التحريف • فكيف يكون ابتداء الكلام على(فعْول) ثم يقول (وأما ما مثاله وبناؤه على فعْول) • وصواب النص (•• لا نجد فيعولا مما عينه ياء كما وجدناه مما عينه واو نحو قيوم • وأما ما مثاله وبناؤه على فعْول فموجود) • فتأمل •

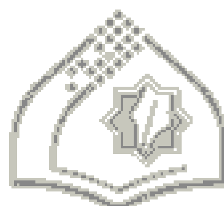
وانا لا أسوق بياني هذا لأبرىء نفسي من سهو أو أدعي السلامة من خطا • فقصاراي الا اخطىء السبيل الى الحق وان ازاول الصبر في تحري الصواب فلا أتسرع الى قطف واجتناء، واسأل الله أن يمضي بالعدل والانصاف حكم الباحثين ، انه سميع مجيب •

ـ يتبـع ـ

٦٧٧٦٣
تاريخ ١٣٨٠/١٢/٢٨
كتابخانه مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

